الخلية اليقظة (*)



منذ أول يوم لتأسيس الجاحظية كانت عيوننا منصبة نحو إيجاد شكل جديد للعمل الثقافي، شكل يختلف عن أشكال التنظيم السياسي الذي يعتمد على الهيكلة العمودية والأفقية، وعلى المصالح المتداخلة للمنظم وللمنتظم، وكذلك شكل يراعي ظروف بلدنا الثقافية، والاجتماعية، التي تتميز من قريب ومن بعيد، بكونها ظروف مجتمعات ما بعد الحروب، مجتمعات شبه وجودية، ماهيتها متأخرة عن وجودها، وهي بالتالي مجتمعات القيم والمفاهيم فيها مهتزة، مضببة إن لم تكن ممحوة أو منعدمة أصلا.

ومنذ سنوات قررنا الاستغناء عما يسمى بالمكاتب الولائية أو الجهوية، ليس فقط لكوننا نعرف جيد المعرفة الخارطة الثقافية لبلدنا، ولكن وأيضا حتى لا نسعى للالتفاف على جميع المثقفين وأحباب وأنصار الثقافة حيثما وجدوا، فنحرم المبادرات المحلية، وندخل في صراع مع مختلف الجمعيات، وندخل كذلك في المزايدات كما لو أننا حزب سياسي، يهمه الحضور أكثر مما يهمه التفعيل.

ولقد سعينا كثيرا بعد أن قررنا العودة إلى أحد الأشكال النضالية التي كانت تمارسها الأحزاب والجمعيات، قبل الثورة التحريرية المباركة.. إلى خلق فضاءات تنطلق منها شرارة الفكر والرأي... النوادي.

وأصارحكم بأنني ومنذ سنوات، حاولت في مناطق عديدة، إيجاد منطلق لهذه النوادي فلم أفلح. السياسة، والممارسات الظرفية والنظر الضيق، وانعدام التربة الصالحة كذلك، حالت كلها دون مسعانا، إلى أن توجهنا إلى بسكرة المباركة، بسكرة. ليس بسكرة النخيل، كما يصفها الرحالة الأوائل فقط، وإنما بسكرة الثقافة... بسكرة العلماء والشعراء.. بسكرة الكتاب المفتوح عن الماضي والحاضر والمستقبل. ولقد صادف أن تواجد فيها عضو مجلس الجمعية الشاعر والقاص المجد الأستاذ عبد الكريم قذيفة، فجمع نشاطه ورغبته، وإدراكه للمغزى، إلى نشاط ورغبة وإدراك كل من الجاحظية وبسكرة وأهل بسكرة حيثما كانوا.

إن هذا النادي نواة، نواة لنوادي في أهم المدن الجزائرية، نواة، لمساعدة الأنتلجانسيا الجزائرية على البروز، نواة لتحريض باقي الجمعيات في كامل الوطن، على التوجه نحو التفعيل الثقافي اليومي، وليس التعبير الموسمي عن التواجد والحضور، لهذا السبب أو ذاك إلى جعل الجمعيات الثقافية خلايا دائمة اليقظة، وليس هياكل تستيقظ إلا لطلب الدعم.

إنه نقطة لقاء للكاتب والأديب والفنان والصحفي دونما أي شرط انتماء، أو تعصب هيكلي وانتمائي ضيق، فشعار الجاحظية، كما تعلمون، هو لا إكراه في الرأي... أنه منبر، تتقدم فيه، باستمرار المحاضرات والتلاوات الشعرية، والمسامرات الفكرية والروحية، والمعارض المختلفة المعبرة عن عبقرية المبدع في هذه المنطقة... إنه محاولة منا كمجتمع مدني للإسهام مع الدولة، ومع مختلف الشرائح الأخرى في سد فراغ مهول تعاني منه أمتنا.. الفراغ الثقافي الذي تسربت منه كثير من البلايا والمصائب.

وبالمناسبة، أقول إن توجهنا هذا وجد تجاوبا كبيرا لدى المسؤولين في مؤسسات الدولة، وفي مقدمتهم السيد الوالي الذي تبنى الفكرة وساعد على بلورتها، وفتح أمامنا كل أبواب الولاية ومصالحها، وكذلك بلديات الولاية التي ساعدت جميعها كل بما في إمكانها ومقدورها في ظرف كان متحركا، ظرف انتخابي، الأبصار فيه مركزة، ولربما محصورة في مسألة واحدة.

أما مثقفو ومبدعو هذه الولاية الطيبة، فأقل ما يقال فيهم أنهم تجندوا ماديا ومعنويا، ولا أجد ما أعبر به عن شكري وامتناني لهم سوى تقديم نادي الدكتور جنيدي خليفة هدية لهم.

عندما أردنا إطلاق اسم للنادي، قفزت أسماء كثيرة إلى أذهاننا، لكن اسم الدكتور جنيدي خليفة طغى علي شخصيا، فهذا الرجل المعلم، تجاهلت الجزائر قيمته حيا وميتا.

غداة الاستقلال حصل له ما حصل لمفدي زكرياء، التجاهل والتهميش. وإنه لشيء غريب وملفت للنظر، فهما رمز للمثقف المناضل، المثقف الفاعل. رمز للجانب الذي كان من المفروض أن لا يهمل.

لقد رحل مفدي يجوب أقطار المغرب الكبير، هاربا بجرحه كفنان حساس. واتجه الجنيدي، إلى البداية من الصفر، إذا صح التعبير، فأهل نفسه بكل جدارة إلى التعليم، فكان من أحسن الأساتذة الجامعيين.

إنني إذ أترك للروائي الكبير، المجاهد الأستاذ حفناوي زاغز، المجال للحديث عن شخصية الجنيدي، أؤكد لكم، أنني شخصيا بهذه التسمية، أحاول تحدي من ينكر على الثقافة أي دور في حركة التحرر الوطني الجزائرية، ومن ينكر كذلك، دور المثقف باللغة العربية، حتى وإن كان الدكتور جنيدي خليفة، حتى وإن كان شاعر قسما مفدي زكرياء. ولعل بيت القصيد هنا.

أشعر أنني أطلت، وأنني قد أنحرف عن أسلوب الجاحظية، الذي هو العمل الدؤوب، دونما تبجح أو تباه، فاعذروني وتقبلوا شكري لكم على حضوركم وعلى مساهماتكم وعلى مختلف أشكال تشجيعكم وكان الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه.

ط.وطار

(*) كلمة ألقيت في تدشين نادي الجاحظية الثقافي د.جنيدي خليفة ببسكرة.

بيان التبيين

هل يمكن للجزائر أن تحل مشكلة شديدة الخطورة كالمنظومة التربوية باعتماد لجنة؟

تبادر هذا السؤال إلى أذهاننا أسابيع قليلة بعد شروع اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية في عملها، وهي اللجنة التي نصبها الرئيس عبد العزيز بوتفليقة لإيقاف النزيف تعاني منه المنظومة التربوية الجزائرية منذ سنوات. إذ يكفي أن ننظر في نتائج الباكالوريا في نهاية كل سنة دراسية، أو في ظاهرة التسريب المدرسي لندرك خطورة هذا الوضع.

إذا نظرنا إلى التركيبة البشرية لهذه اللجنة، لوجدنا أنها تتكون من مجموعة من الجامعيين وذوي الاختصاص ورجال التربية، ذوي التجربة في ميدان التربية والتعليم والتكوين، وهو م يجعل الإنسان يتفاعل عن فحوى النتائج التي انبثقت عنها بعد الانتهاء من تشخيص الداء ' تعاني منه المنظومة التربوية.

لن نتطرق هنا عن الجدل الذي ساد مرحلة اشتغال هذه اللجنة، فليس لأحد الحق في التشكيك في إخلاص أحدهم لهذا الوطن، ولهذه المدرسة التي كونتهم. إننا من الذين يرفضون إطلاق الأحكام على أشخاص يبذلون النفس والنفيس للوصول إلى اقتراحات وأفكار قد تساهم في إخراج الجزائر من محنتها.

نريد فقط أن نثير إشكالية قد لا يجهلها عارف، وهي أنه يستحيل أن نجد حلا جذريا لمشكلة خطيرة كهذه التي يعيشها وطننا منذ عقود باعتماد لجنة، إذ على أصحاب الحل والعقد السياسيين وأصحاب القرار في أي جهة كانت والمثقفين أن ينظروا في تصحيح وإصلاح ما يمكن تسميته اعتباطا بالمنظومة الفكرية والعقلية للإنسان الجزائري، لا يوجد ميدان في الجزائر إلا وأصابته الأزمة، لقد استمعت إلى بعض ما يقال هنا وهناك حول المنظومة التربوية يدعو "
والبكاء في الوقت نفسه. والأدهى من ذلك حينما يصدر ذلك من إنسان مثقف أو أستاذ جـ
قال لي أحدهم: إن كارثة المنظومة التربوية سببها اللغة الفرنسية، وقال لي آخر، إن سبب تخلف الطفل الجزائري في تعلم اللغة الفرنسية واكتساب المعارف سببه اللغة العربية، ويقول آخر إن اللغة تحمل بذور الشر والخبث في ذاتها.

إن هذه الآراء، مهما احتوت على عناصر ذاتية، تعكس درجة جهل هؤلاء للقوانين اللسانية

والطبيعية التي تقف أمام تعلم الطفل للغة بطريقة سوية، ألا يوجد هناك إجماع على أن اللغة ما هي إلا مجرد أصوات، تكمن الغاية منها في التبليغ والتواصل ابن جني هو الذي قال إن اللغة هي مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، فلا يمكن للغة أن تكون سببا في شقاوة شعب بأكمله، فكيف لها أن تكون كذلك وهي التي جعلها الله آية لمن يعقل.

إن ما نقرؤه في الصحف، باللغتين، بعد تنصيب اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية، جعلنا نقول إن التيارين الذين يشكلان طرفا الصراع في هذا الموضوع -وفي موضوعات أخرى- يشتركان في أهم نقطة، في عيننا، وهي إقصاء الآخر، وهو ما أدى بنا إلى القول أن الصراع الحقيقي بين هؤلاء وهؤلاء، ليس صراعا حضاريا كما أرادت بعض الأصوات أن توهمنا به، ومعرفتنا لبعضنا البعض جعلنا نقول إن الصراع هو صراع مصالح، والفوز بالمناصب التي تفتح الآفاق للوصول إلى إدراك غايات ضيقة.

وهنا نصل إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذه الكلمة، وهو أنه يتعذر الوصول إلى وضع حد لهذا الداء الذي ينخر منظومتنا التربوية بمجرد الاعتماد على نتائج لجنة أو لجان، إنه يتعين علينا أن نفكر جديا في طرح الأسئلة الحقيقية بصراحة، حتى نتمكن تدريجيا من الخروج من هذه الأزمة، بالاعتماد على النقد الذاتي، والابتعاد من إقصاء الآخر بإشراك كل شخص أو هيئة يمكن أن يضيف لبنة جديدة، لنتمكن تدريجيا من الابتعاد عن الأزمة.

عمر بلخير

بن مزيان بن شرقي(*)

تصور المعرفة التاريخية بين مونتسكيو وجون جاك روسو

في مقارنة بين عملاقين من عمالقة الفكر الفلسفي، يعرض بن مزيان بن شرقي تصور كل من مونتسكيو وروسو من خلال آثارهما للمعرفة التاريخية.

فمونتسكيو من خلال "روح القوانين" يرى أن حركة التاريخ تتحكم فيها عوامل خارجية: مناخية وجغرافية... مقصيا في ذلك دور العقلية الإنسانية.

أما جون جاك روسو فيؤكد على أن الطبيعة الإنسانية وما تمتاز به من حرية وقدرة على بناء المؤسسة الاجتماعية هي محور الحركة التاريخية.

تشكل كل من فلسفة **مونتسكيو** 1689-1755- **وروسو** 1712-1779، في تاريخ الفكر منعطفا مهما لدراسة قوتها وتأثيرها في فلسفات التاريخ اللاحقة لا لسبب سوى لأنهما كانتا البداية الفعلية لتحولين:

أما الفلسفة الأولى فكانت في مستوى التحول الذي أجراه مونتسكيو من خلال توجيهه البحث والتفكير نحو التماثل الموجود بين الطبيعة بما فيها الطبيعة الإنسانية وطبيعة أنظمة الحكم في تطورهما بل وتأثير الواحدة في الأخرى.

أما الثانية فإنها تتلخص في محاولة روسو استلهام أفكار مونتسكيو وتوجيهها نحو الطبيعة الإنسانية كقوة مركزية في حركة التاريخ حيث كان ذلك بمثابة البداية الفعلية لحركة دشن بها الفكر الفلسفي بدايات عصر جديد كان العقل هو الحكم في كل شيء.

(*) أستاذ بجامعة وهران.

1/تصور المعرفة التاريخية عند مونتسكيو من خلال روح القوانين

لقد كانت لمونتسكيو مجموعة من المؤلفات، وكان أهمها كتابه روح القوانين الذي يستعرض من خلاله لتطور الأنظمة السياسية، وهو، وكما قد يبدو في ظاهره لا يعنى سوى بجرد تفصيلي لهذه الأخيرة مع مجموعة من الأحكام التقييمية لأحسنها وإن كان يفعل ذلك فإنه كان يستند في أحكامه إلى بعض الأحداث التاريخية التي تستند بدورها إلى عوامل طبيعية في مصدر الحكم.

إن كتاب "روح القوانين" لم يكن يرجع إلى التاريخ إلا بصورة غير مباشرة. فقد كان يبحث في العلل والمعلومات في التاريخ لا في مغزاه. كان يسعى قبل كل شيء إلى أن يسوق تفاصيل للتاريخ بأسباب طبيعية كالمناخ وأحوال جغرافية أخرى"(1).

إن ذلك هو ما يتضح بصورة جلية في الجزء الثاني من الكتاب إذا ما اعتبرنا الفصول من 1 إلى 10 مشروعا تمهيدا لأنواع الحكومات فإن الكتاب من الفصل 11 إلى 24 يدور حول تلك العوامل الدينية والبشرية والجغرافية والمناخية والمؤسساتية المؤثرة في حركة تبدل وتغير الأحداث في أنواع الحكومات حيث يقول مثلا في الفصل التاسع عشر "كثير من الأشياء تحكم الإنسان: المناخ والدين والقوانين ومبادئ الحكومات وأمثلة الأشياء الماضية، والعادات... معتبرا بأن في كل أمة عاملا يعمل بقوة أكثر من الآخر... إن الطبيعة والمناخ يسيطران تقريبا لوحدهما على الأمم المتوحشة... لقد قلنا بأن القوانين كانت مؤسسات خاصة ومحددة للمشرع، وأن التقاليد والعادات، لا يجب تغيرها بقوانين، إن ذلك سيكون أكثر طغيانا بل يجب من الأفضل تغيرها بعادات وتقاليد أخرى... وأنها لسياسة سيئة تلك التي تغير بالقوانين ما يجب تغيره بالعادات... لا يجب إذن تغير العادات، بل دفعهم الناس لتغيرها بأنفسهم".(2)

إن مثل هذا النص يحيلنا على عدة إشكاليات أساسية في التصور الذي يعقده مونتسكيو نفسه في فهم حركة التاريخ من حيث أن هناك عوامل خارجية تؤثر في مجرى تلك الحركة دون العودة لدراسة الطبيعة البشرية، وهو ما يمكن أن يفهم على أساس أن منتسكيو نفسه كان يسعى لأن يكتب ما يسمى بالتاريخ العلمي خلافا لما كان في العصور الوسطى أو تجاوزا للتاريخ الديني خاصة تجربة بوسويه في الكتابة التاريخية.

مثل هذا الأمر ترك مثلا كولنجوود يأخذ موقفا منه حينما يصرح قائلا تميز مونتسكيو "بتتبع الفوارق بين الأمم المختلفة والثقافات المختلفة، ولكنه أخطأ فهم الطابع الجوهري لهذه الفوارق، فبدلا من تفسير تاريخها بإشارة إلى العقلية الإنسانية، اعتقد أن مرد هذه الفوارق مناخية وجغرافية، وبعبارة أخرى اعتبر الإنسان جزء من الطبيعة"(3) وهو الأمر ربما الذي فهمه الفلاسفة اللاحقون من خلال عملية إلغاء دور العقل في العملية التاريخية وهذا ما دفع بكل من فولتير وكوندرسية وروسو للاتجاه نحو دراسة وفهم الطبيعة البشرية بمعزل عن العوامل الأخرى.

2/تصور المعرفة التاريخية عند روسو من خلال كتابيه إميل والعقد الاجتماعي

لقد كان خير من يمثل هذا الاتجاه جون جاك روسو الذي نادى بفكرتين أساسيتين، تتمثل الأولى في أن الطبيعة الإنسانية طيبة ومن ثمة يجب الكشف عن هذه الخاصية، أما المسألة الثانية فتكمن في الاعتقاد بأن الإنسان ولد حرا وللبرهنة على ذلك توزع عمله على جانبين، أما الجانب الأول فإنه يتمثل في التربية، والجانب الثاني فإنه يتمثل في وضع

كيفية، وتصور عن الاجتماع الإنساني الذي يحقق الحرية للإنسان.

فقال لذلك يمكن النظر إلى هذين المسألتين من خلال مؤلفين رئيسين ونقصد بهما، كتابه إميل EMILE والثاني العقد الاجتماعي، وإن كان من حيث الفترة الزمنية متتابعين من حيث كينونتها وكيف نستطيع م خلال أنظمة تربوية معينة أن نطور مثل هذا السلوك لنصل به إلى حد حب الآخرين الشيء الذي حصل مع الطفل أميل بطل تلك القصة إلى أن يصل للزواج من صوفيا.

وهو نفس الأمر ربما الذي نجد فيه نفس الصورة لهذه الطبيعة تحضر من خلال تأكيده على أن الطبيعة الإنسانية في جوهرها تتميز بحريتها ولتطويع وتربية هذا السلوك الحر كان من الأفضل تصور نظام سياسي قادر على أن يرقي بمثل هذه الطبيعة الحرة للإنسان من حيث أنه كائن قادر على الاجتماع.

إننا لو عدنا مثلا لكتابه إميل وهو كتاب يتكون من خمسة فصول أساسية سنجده يتوزع في الفصول الأربعة الأولى بين التجارب المتعددة لتربية الأطفال بداية من ذلك النموذج الذي طرحه أفلاطون مرورا ببعض النماذج الأخرى معتقدا منذ البداية وكما يصرح "بأن كل ما ليس لدينا في الولادة والذي نحتاج إليه في الكبر يعطى لنا من خلال التربية. هذه التربية تأتي لنا من الطبيعة أو من أناس أو من أشياء. وأن التطوير الداخلي لقدراتنا وأعضائنا هو التربية الطبيعية"(4).

ومن منطلق هذا التصور للتربية يختار روسو بطل قصته أميل كنموذج للتربية المنزلية في مقابل التربية العمومية *éducation domestique comme opposée de l'éducation publique* حيث يأخذ للتربية العمومية النموذج الأفلاطوني منبها إلى ضرورة فهم العمل الأفلاطوني على أساس أنه عمل تربوي ولم يكن عملا سياسيا حيث يقول "تريدون أخذ نموذج عن التربية العمومية إقرأوا جمهورية أفلاطون. ليست عملا سياسيا كما يفكر من يحكم على الكتب من خلال عناوينها، إنه العمل الجيد في التربية الذي لن نقوم أبدا بمثله... إن المؤسسة العمومية لم توجد أبدا ولا يمكن أن تتواجد لأنه لا وجود للموطن ولا يمكن أن يوجد مواطنين إن هذين الكلمتين الموطن والمواطن يجب أن تمحى من اللغة الحديثة، لا أعرف السبب، ولكن لا أريد أن أبوح به إنها لا تقدم أي شيء لعملي"(5) ذلك أن عمله لم يكن متجها في أميل إلى بناء الفرد من خلال المؤسسة بقدر ما كان متجها لبناء الفرد الذي يسهم بدوره ومن خلال تلك التربية المنزلية *éducation domestique* التي تقدم له، في بناء المؤسسة، وهذا ما يعتقده حينما يقول "الإنسان الطبيعي هو الكل لنفسه هو الوحدة الرقمية والكل المطلق والذي ليس لديه قاسم سوي مع نفسه أو مع من يماثله، الإنسان المدني ليس سوى وحدة قطاعية التي تأخذ بالقاسم، الذي توجد قيمته في علاقتها بالكل التي هي الجسم الاجتماعي المؤسسات الجيدة الاجتماعية هي التي تعرف جيدا كيف تقوم بتعرية الإنسان من طبيعته وتعطيه وجوده المطلق، بالنسبة له إننا نعطيه شيئا نسبيا ونحمله الأنا في الوحدة المشتركة بكيفية أن كل واحد لا يشعر بأنه واحد ولكن جزءا من الوحدة ولا يستطيع أن يشعر إلا في إطار الكل... ولكي أكون شيئا ما، لكي أكون أنا أنا ودائما وأحدا يجب أن أفكر مثلما أتحدث.."(6).

ربما تكون تلك فهي الأهداف الأساسية التي أفصح عنها روسو منذ بداية عمله، والتي أراد أن يكون الفصل الخامس تجسيدا لبعض الأفكار الأساسية التي مهدت بدورها لكتابه الثاني العقد الاجتماعي ونعني بذلك أنه وبداية من الفصل الخامس يخصص الصفحات الأخيرة منه للحديث عن الاجتماع

الإنساني وعلاقة ذلك بحرية الإنسان في اختيار الحكام.

إن هذا الهاجس هو الذي يعمل روسو من خلال العقد الاجتماعي على تبيينه آخذا بالفكرة نفسها كما طرحت عند كل من لوك وهيوم ومحللا لأنواع الحكومات وهو كتاب لو عدنا إليه لوجدناه يتوزع على أربعة فصول أساسية يتناول فيها على الخصوص الكيفية التي يمكن أن يصبح من خلالها العقد الاجتماعي وسيلة وصورة من صورة الحرية وهذا ما يؤكده بقوله: ".. ولكي لا يكون هذا العقد الاجتماعي مجموعة أصول لا طائل تحتها فقد حوى إلزاما ضمنيا لأن هذا الإلزام وحده يمكن أن يكسب الالتزامات الأخرى قوة مؤداها (إن مم يرفض أن يطيع الإرادة العامة، ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة). وهذا لا يعني إلا أنه (يرغم على أن يكون حرا) لأن هذا هو الشرط الذي بمقتضاه يوهب كل مواطن للوطن، فيضمن له الإفلات من كل تبعية شخصية، ولأن هذا الشرط هو الذي يوجد أساليب السياسة وينظم تسيير دفتها، وهو وحده الذي يجعل الالتزامات المدنية شرعية، ولولا هذا لأصبحت غير معقولة وطاغية استبدادية وعرضة لأسوأ أعمال تجاوز حدود السلطة"(7).

ومن هذا المنطلق والقناعة يذهب روسو لتحليل مفهوم السلطة والسيادة وذلك من خلال تتبع لأنواع الحكومات والدول مركزا منذ البداية على التصور الجديد الذي يعطيه لمفهوم القانون من حيث هو الرابطة الأساسية والضمان الأساسي للحقوق والواجبات وعلى ضوء ذلك يتولد لديه الفهم الجديد لنوع الحكم الذي كان يدافع عنه منذ البداية حيث يقول: ".. وعلى ذلك، فإني أسمي "جمهورية" كل دولة تحكمها قوانين، كائنا ما كان شكل الإدارة فيها لأنه عند ذلك فقط، تحكم المصلحة العامة، ويكون الشيء العام شيئا له قيمته ووزنه. وكل حكومة شرعية هي حكومة جمهورية."(8)

على ضوء ذلك يبني روسو تصوره للدولة وانحطاطها كوحدة للدراسة التاريخية من منطلقات تختلف عن تلك التي حددها مونتسكو، بمعنى أن العوامل المؤثرة في شكل تلك الدورات نابعة من جوهر تلك الإرادة ونعني بها هنا السلطة، والتي تنحل إلى عاملين: "يوصلان الحكومة إلى الانحطاط، وهما: تضيق الحكومة أو انحلال الدولة: (9)، وعليه فإن لجوء روسو إلى مثل هذا المبدأ يدفعنا إلى الأخذ في عين الاعتبار قيمة ذلك التصور الجديد من حيث أن المبدأ الذي نهض في نظر روسو أساسا لتفسير التاريخ، من نوع المبادئ التي يمكن أن تنطبق على تاريخ جميع الأجناس البشرية وجميع الأزمان"(10).

الهوامش:

(1)ويدجيري ألبان "المذاهب الكبرى في التاريخ"، ترجمة ذوقان قرقوط (ط2) دار القلم، بيروت، لبنان، 1979 ص198

(2) Montesquieu de l'esprit des lois, T2 Librairie Larousse, Paris 1985, pp72 79.

(3)كولنجوود "فكرة التاريخ" ترجمة بكير خليل (د، ط) لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر 1961 ص152.

(4) Rousseau.J.J: Emile, éd flammarion Paris 1966 p37.

(5) Ibid P40

(6) Ibid PP39,40

(7)روسو ج، ج: "العقد الاجتماعي" ترجمة بولس غانم اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1972 ص30.

(8) المرجع نفسه ص55

(9) المرجع نفسه ص114

(10) كولنجوود المرجع السابق ص166.

د. محمود بوعياد(*)

الحافظ التنسي مؤرخ المغرب الأوسط

يتناول الأستاذ محمود بوعياد في هذه الدراسة أحد أعلام الجزائر المغمورين وهو الفقيه المؤرخ الحافظ التنسي الذي عاش خلال القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، كاشفا عنه اللثام ومحددا معالم شخصيته وأهم أعماله العلمية.

رغم هذا فعَلَمُنا مازال محتاجا إلى أيادي الباحثين للكشف من خبايا شخصيته وجهوده.

أستاذنكم بأن أقص عليكم حكاية بمثابة استهلال على حد قول القدامى، لهذا الحديث المتواضع، الرامي إلى التعريف بمحمد التنسي التلمساني، وهو العالم، والفقيه، والمؤرخ، والأديب الذي تألق نجمه في سماء هذا الوطن في القرن 9هـ/15م، قلت أستاذنكم بأن أقص عليكم الحكاية التالية:

إن مكان وقوعها هو بيت الله الحرام، في مكة المكرمة، حيث كنت أؤدي شعائر العمرة. وقد تناولت في يوم من أيام إقامتي في مهد الإسلام، مصحفا من المصاحف الكثيرة الموضوعة رهن إشارة زوار بيت الله الحرام، من الحجاج، والمعمرين. وبعد أن تلوت ما تيسر من سور كتاب الله العزيز، دفعني الفضول، إلى إلقاء نظرة على المعلومات المتعلقة بالجهة التي قامت بإخراج نسخة المصحف الشريف التي كانت بين يدي، فاكتشفت أن طبع المصحف قد تم في "مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة". وعندما تطلعت إلى معرفة المعلومات الخاصة باستنساخ المصحف، وروايته قراءته، ورسمه، وضبطه، وهي المعلومات المدرجة عادة في نهاية المصاحف، تحت عنوان "تعريف هذا المصحف الشريف"، سرعان ما استقطبت انتباه الجملة التالية وهي: " وأخذت طريقة ضبطه، مما قرره علماء الضبط، على حسب ما ورد في كتاب الطراز على ضبط الخراز للإمام التنسي". تصوروا دهشتي.

(*) مستشار ثقافي لرئاسة الجمهورية.

لم يكن مجال للشك والتردد فيما كنت أقرأ، إذ كنت أعلم أن مواطني محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي، قد ألف كتابا في ضبط القرآن، وعنوانه هو: "الطراز على ضبط الخراز"، نفس العنوان المذكور في الصفحات الأخيرة من مصحف المدينة المنورة. والكتاب وإن لم ينشر بعد، فإن المكتبة الوطنية الجزائرية تملك نسختين مخطوطتين منه، وقد كنت اطلعت عليهما من قبل.

كنت في تلك المناسبة، وأنا في مكة المكرمة، برفقة جماعة من الأساتذة الجامعيين والمكتبيين، ممن قدموا مثلي إلى المملكة العربية السعودية من الأقطار العربية كلها، للمشاركة في ندوة علمية. فسألت أكثرهم، وكان منهم أساتذة متضلعون في علوم القرآن، والعلوم الدينية على العموم، عن هذا الاختصاصي في ضبط القرآن الذي اعتمد عليه مجمع الملك فهد، لتحقيق كتابة المصحف الشريف، والقيام بطبع ملايين النسخ منه كل سنة، توزع في الأقطار الإسلامية جميعها. فلم أجد من يعرف هذا العالم، أو يعرف كتابه، وبالأحرى أصله. وعند عودتي إلى أرض الوطن، صار حزني أكبر وأشمل، إذ لم أجد أحدا أيضا يعرف من هو الإمام التنسي مؤلف كتاب "الطراز على ضبط الخراز" المذكور في آخر هذا المصحف، هو بكل تأكيد، محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي الجزائري، وأن نسخا مخطوطة عديدة من الكتاب، موجودة بصريح العنوان المذكور، في بلاده الجزائر، وفي عدد من المكتبات في الخارج.

ولم يثبط عزيمتي فشو الجهل بصاحبي وشيوعه، سواء خارج وطنه، وفي وطنه أيضا. فتوسعت في البحث، واكتشفت أن مجمع الملك فهد في المدينة المنورة، لم يكن الفريد في اعتماده على كتاب مواطننا، بل اكتشفت أن عددا من المصاحف التي تم طبعها في بلدان إسلامية مختلفة، اعتمدت هي أيضا على كتاب الإمام التنسي، فذكرته، وذكرت كتابه. ومما زاد في حزني، أني اكتشفت أن بلده الجزائر، هي من ضمن البلدان الإسلامية النادرة التي لم يرد اسم التنسي، في خاتمة المصاحف المطبوعة فيها. بدون تعليق!

وبعد هذه المقدمة، ننتقل إلى صميم الموضوع: التحدث عن حياة الحافظ التنسي مؤرخ الدولة الزيانية والمغرب الأوسط في عهدها، وعن تراثه الفكري:

مما لاشك فيه أن محمد التنسي قد احتل منزلة مرموقة بين معاصريه، في هذا القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي الذي زخر بالعلماء، وبرز فيه عدد كبير منهم في المغرب الأوسط، وذلك رغم الفتن، ورغم تدهور الأحوال المنية في البلاد، وضعف الدولة الزيانية التي كانت تنخرها الاضطرابات الداخلية، الناجمة عن كثرة المطالبين بالعرش، وكذلك عن الحملات المتتالية للدولتين المجاورتين الحفصية في تونس، والمرينية في فاس، دون أن ننسى من بين أسباب الضعف والتدهور، ذكر التحولات السياسية والاقتصادية التي بدأت تغير وجه العالم.

وإن ما يسترعي الانتباه، فيما يتعلق بمنزلة التنسي، هو الألقاب والنعوت التي

اطلقها عليه معاصروه. فسموه بالحافظ، وأصبحت الكلمة التي تدل على إتقانه لعلوم الحديث النبوي الشريف وحفظه، مقرونة باسمه. فلم يدع في كتب التراجم، إلا باسم الحافظ التنسي أو بالإمام. ومن المعروف أنه قل من لقب من العلماء بالحافظ، في العالم الإسلامي كله. وبالإضافة إلى النعوت التي كانت تسند إلى جل العلماء في العصور الفارطة، إذ كانوا ينعتون كل عالم ديني بالفقيه الجليل، والحجة، والمحقق، والحبر، الخ.. اختص التنسي بالوصف بالأديب، وبالمؤرخ. وقد سماه أحد تلاميذه "بقية الحفاظ، وقدوة الأدباء"، وما هذا إلا لاهتمامه الكبير بالأدب شعرا ونثرا، ولاهتمامه بالتاريخ. وإذا كان معاصروه والمترجمون له، قد انتبهوا لقوة حافظته، ولسعة اطلاعه، ولتبحره في علم الحديث النبوي الشريف، وفي الفقه فإننا نلاحظ أنهم حرصوا كل الحرص، على إظهار ميله إلى التاريخ والأدب، مع أن الاهتمام بالمادتين كما هو معروف، كان قليلا في ذلك العصر الذي تغلبت فيه العلوم الدينية والتصوف على الحياة العلمية، وعلى جميع مرافق الحياة وأحوالها، فوصف أحمد الونشريسي صاحب "المعيار" التنسي "بالفقيه، الحافظ، التاريخي، والأديب الشاعر". والاسم الكامل للكتاب هو: "المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب".

ومما يستوقف نظرنا، أننا نجهل الكثير عن حياة هذا العالم الأديب، الذي بلغ ما بلغ من الشهرة بين معاصريه. إن من الراجح أنه ولد في مدينة تنس. وقلت من الراجح لأنه لا تتوفر لدينا وثائق تقطع بذلك. واعتمدنا لإثبات مكان ولادته على اسمه أولا، وإن كان هذا لا يكفي دائما، وثانيا على نص لأحمد المقري يدل على أن التنسي لم يولد في تلمسان، التي قضى بها شطرا كبيرا من حياته فسمي بالتلمساني. وقد قال عنه المقري: "الإمام الحافظ عبد الله التنسي نزيل تلمسان". ولاحظوا كيف سماه المقري. قال: "الإمام الحافظ".

وإذا كنا نعرف تاريخ وفاته وهي سنة 899 هجرية الموافقة لسنة 1494م، فإننا لا نعلم إلا اليسير عن مجرى حياته. إننا نجهل سنه يوم توفي، ومكان وفاته، ومورد رزقه، كما أننا نجهل حتى أين توفي وأين ضريحه. وهذا امر غريب في حق عالم بلغ شهرته، وهو لا يزال على قيد الحياة. ومما لا شك فيه، أنه اشتغل بالتعليم، لكثرة التلاميذ الذين عدوه من شيوخهم. وقد قال أحدهم:

"لازمت مجلس الفقية العالم الشهير، سيدي التنسي عشرة أعوام، وحضرت إقراءه تفسيرا، وحديثا، وفقها وعربية، وغيرها".

وفيما يتعلق بتكوينه، فإننا لا نعلم أيضا أين تعلم. ونكتفي بالإشارة إلى أن المترجمين له، ذكروا من بين شيوخه، كبار علماء عصره في المغرب الأوسط، أمثال محمد بن مرزوق الحفيدن وأحمد بن زاغو، وقاسم بن سعيد العقباني، ممن كانت لهم "مشاركة في العلوم العقلية والنقلية" على حد تعبير كتاب التراجم. هذا ونستنتج من العدد الكبير من العلماء، الذين تتلمذوا عليه، وحضروا حلقات دروسه، أنه مارس التدريس كما ذكرنا منذ حين. ونذكر من بين هؤلاء التلاميذ، المتصوف الشهير أحمد

زروق، ومحمد بن صعد مؤلف "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب"، ومؤلف "روضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين".

وقد اشتغل الإمام التنسي أيضا بالإفتاء كباقي كبار العلماء. ومما يثبت اهتمامه بالافتاء، جوابه الطويل في "قضية يهود توات" التي سنعود للحديث عنها بعد حين، وقد نقل أيضا أحمد الونشريسي في "المعيار" عددا من فتاويه، زيادة على النازلة الخاصة بيهود توات. غير أن هذا لا يدل على أنه تولى منصبا رسميا للإفتاء، ويبدو أنه لم يتول منصب الخطابة أيضا، في مسجد من المساجد، على غرار عدد من العلماء والفقهاء في تلك العصور. وإننا نجهل كذلك تمام الجهل، طبيعة العلاقة التي كانت تربطه بمعاصره الملك الزياني محمد المتوكل، وبالقصر الملكي، مع أنه ذكر في مقدمة أهم كتبه، وهو "نظم الدر والعقيان..."، أنه أقدم على تأليف هذا "التصنيف الملوكي"، "لأن نعماء هذا الملك قد توالت عليه". ولا تتوفر لدينا معلومات عن طبيعة هذه النعماء.

* * *

وبعد هذه اللمحة الخاطفة عن حياة الحافظ التنسي، وقد لاحظنا كل ما يغشيها من غموض، وبعد أن أشرنا إلى منزلته بين علماء عصره، بقي لنا أن نذكر آثاره.

لقد ذكر المترجمون له، تآليف من نوعين: كتبا نعلم على وجه التحقيق أنه كتبها فعلا. وكتبا ذكرها المؤرخون وكتاب التراجم، أو ذكرها هو نفسه، ولكننا لا ندري إذا كان قد قام بتأليفها فعلا، أو لم يكتبها.

ونشرع في الكلام عن هذا النوع الثاني.

نبدأ بكتاب عنوانه إسلام أبي طالب وقد انفرد السخاوي في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع بذكره إذ قال: "وقيل أنه صنف في إسلام أبي طالب جزءا كما هو مذهب بعض الرافضة". و"الضوء اللامع" من كتب التراجم المشهورة، وهو خاص كما يدل عليه عنوانه بتراجم للعلماء الدين عاشوا في القرن 9 هـ.

ثانيا: كتاب في معاصره السلطان الزياني محمد المتوكل. وقد أخبرنا عنه المؤرخ نفسه في ثنايا كتاب "نظم الدر". ومما قال: "لعل الله ينفس في العمر، فتصنف كتابا مفردا فيما يختص به، أعلى مقامه". ولم يأت ذكر هذا الكتاب في أي مصدر من المصادر. ويبدو أن التنسي لم ينجزه.

ثالثا: فهرسة. وهذا النوع من التأليف خاص بالحضارة العربية الإسلامية، فإن العلماء من السلف، قد اعتادوا تأليف هذا الصنف من الكتب، عندما تتقدم بهم السن، ويذكرون فيها على الخصوص شيوخهم، والعلماء الذي قابلوهم في حياتهم، والإجازات التي حصلوا عليها، والكتب التي تعلموا بها، والكتب والمصنفات التي استعملوها في الدروس التي ألقوها في حياتهم. ويعتبر هذا الصنف من المؤلفات، مصدرا مهما للبحث في الحياة الثقافية. وممن ذكر فهرسة التنسي، العالم المغربي عبد الحي الكتاني في كتابه "فهرس الفهارس"، فقال: طوله فهرسة نرويها بأسانيدنا".. الخ. ولم نتمكن من العثور على هذا التأليف، رغم البحث الطويل في

المكتبات بالمغرب الأقصى، وفي مكتبة عبد الحي الكتاني على الخصوص.

رابعا: تعليق على مختصر ابن الحاجب، وهو في كتاب في الفقه من تأليف عثمان بن الحاجب الذي يعتبر من أشهر فقهاء المالكية، والعلماء المختصين في دراسة اللغة. ولم نجد أثرا لهذا الكتاب في فهارس المخطوطات في المكتبات التي تحفظ هذا النوع من الوثائق.

وفيما يتعلق بالكتب التي ألفها الحافظ التنسي بصورة أكيدة، نذكر على التوالي:

أولا الطراز في شرح ضبط الخراز، وقد اشرنا إليه سابقا. وهو شرح على مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن الذي هو أرجوزة نظمها محمد بن إبراهيم الشريشي المعروف بالخراز. وقد قام التنسي بشرح القسم الخاص بالضبط، وهو كما هو معروف، علم يهتم بالحركات، والمد، والشد الخ... في كتابة المصاحف، خلافا للرسم الذي هو أيضا علم من علوم القرآن، غير أنه يخص تخطيط الحروف.

أما الكتاب الثاني فعنوانه: راح الأرواح، فيما قاله المولى أبو حمو من الشعر وقيل فيه من الأمداح، وما يوافق ذلك على حسب الاقتراح. ومع أن هذا الكتاب في حكم المفقود، يتوفر لدينا دليل قاطع، يثبت أن المؤلف قد صنفه بالفعل، وذلك لأن أحمد المقري لم يكتف بذكره في "نفح الطيب" وفي "أزهار الرياض"، بل نقل فقرة منه في كلا الكتابين، وهي خاصة بوصف الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في "المشور"، وهو اسم القصر الملكي لبني زيان في تلمسان. وأن محتوى الكتاب، كما يدل عليه عنوانه بكل وضوح، هو جمع القصائد، التي قالها الملك الأديب أبو حمو موسى الثاني، من أسرة بني عبد الواد الذي تربع على عرش المغرب الأوسط من سنة 760 هـ إلى سنة 791 هـ (1359/1389م). كما يضم الكتاب القصائد التي مدح بها هذا الملك، بعض معاصريه من شعراء تلمسان. وقد اشتهر من بينهم محمد بن يوسف القيسي الثغري، ومحمد بن أبي جمعة لشهير بالتلالسي.

وننتقل الآن إلى الجواب في قضية يهود توات، الذي أشرنا إليه سابقا.وأصل المشكلة التي طرحت على الفقيه الحافظ التنسي، هو أن بعض المسلمين من "توات"، تلك الناحية المتواجدة على ضفاف نهر "الساورة" في وسط الصحراء الجزائرية، والتي تضم عددا من الواحات أو القصور كما يسميها سكان الجنوب، وأهمها في القديم واحة "تمنطيط"، وهي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا، وقد تفوقت عليها في العصر الحاضر مدينة أدرار، وتمنطيط هي اليوم ضمن ولاية أدرار. قلت إن بعض المسلمين من توات، قد أنكروا على اليهود القاطنين في المنطقة، سلوكهم، ومخالفتهم للقوانين، وللتراتيب التي حددها لهم الفقهاء المسلمون، على مر العصور. وتفاقمت الأزمة بعد أن شيد أولئك السكان من اليهود، كنيسة جديدة لهم في "تمنطيط". وقد أثار هذا الخبر ثائرة المتشددين، الذين اعتبروا تشييد معبد جديد، مخالفة صريحة للشريعة التي تسمح للذميين بإصلاح معابدهم القديمة فقط، وتحظر عليهم بناء معابد جديدة، غير أن بعض العلماء المحليين، وعلى رأسهم قاضي المدينة، خالفوا أولئك المتشددين وقالوا: إن اليهود

ذميون، لهم ما لأهل الذمة من الحقوق المنصوص عليها في كتب الفقه. وقد احتج كل فريق بأحاديث نبوية، وبأقوال السلف من الأئمة والفقهاء. غير أن كلا الفريقين لم يقو على فرض آرائه، وعلى استمالة عامة الناس إليه. وكان في مقدمة الناقمين على اليهود، العالم الكبير محمد بن عبد الكريم المغيلي. وقد اشتهر هذا الفقيه بنشاطه، وبحيويته في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وفي نشر تعاليم الإسلام ببلاد الزنوج، وقد خلف مؤلفات كثيرة في العلوم الدينية، واللغوية، وفي السياسة.

ولما حمي الوطيس بين الفريق المناصر لمحمد بن عبد الكريم المغيلي، والفريق المعارض له، واشتد الخلاف بين المسلمين، راسل كلا الفريقين أكبر علماء العصر في تلمسان، وفي فاس، وفي تونس، وكانت المدن الثلاث العواصم السياسية، والدينية، والثقافية للأجزاء الثلاثة من المغرب الإسلامي. قلت راسل الفريقان كبار علماء العصر، يستفتيانهم في القضية، وكان كل فريق يأمل تأييد موقفه ضد موقف الفريق الآخر، المتهم بمخالفة تعاليم الشريعة. ويبدو أن مآرب سياسية، ومصالح اقتصادية كانت وراء مواقف المتخاصمين. وقد كان صاحبنا الإمام التنسي في تعداد العلماء الأجلاء الذين قصدهم الفريقان. ومما لا شك فيه، أن تحاكم الفريقين بتوات إلى الحافظ التنسي، لدليل على رفعة مكانته في عيون معاصريه، كما قدمنا.

وذكر أحمد الونشريسي في المعيار، مختلف الفتاوى التي تلقاها الفريقان، وقد انقسم أصحاب الأجوبة من الفقهاء إلى مؤيدين للمغيلي، وإلى مخالفين لموقفه.

وكان محمد التنسي من جملة من وافق المغيلي الموافقة الحاسمة، وأيد موقفه المناهض لليهود ولأنصارهم. ويقول المؤرخون: إنه فور وصول جواب الإمام التنسي لواحة تمنطيط، حمل المغيلي وأنصاره من المتشددين السلاح، وانقضوا على كنائس اليهود، فهدموها.

وقد أورد الونشريسي جواب التنسي تحت العنوان التالي "نازلة يهود توات من قصور صحراء المغرب الأوسط"، وذلك في 16 صفحة من الطبعة التي قام بتحقيقها الباحث المغربي محمد حجي، وقامت بنشرها دار الغرب الإسلامي في بيروت. وإذا رجعنا إلى جواب التنسي، نحلل محتواه، وندرس حيثياته ونتائجه، نجده لا يتضمن آراء شخصية، واستنتاجات جديدة. فمما لاشك فيه أن المفتي قد أبدى فيه، سعة اطلاعه في مجال العلوم الشرعية، وهذا ما لا يسعنا إنكاره، قلت إذا رجعنا إلى هذا الجواب، نجد أن الفقيه لم يزد على ذكر آراء من سبقه من الأئمة والفقهاء، وعلى نقل أقوالهم، غير أن التنسي، لم ينفرد بهذه الخاصية، إن أن الظاهرة الكبرى للعلم في زمانه، وذلك في فروع المعرفة كلها، كانت عند أكثر العلماء، التبعية، وتقليد من سبقهم من الأئمة والمفكرين والعلماء، لا الاجتهاد والابتكار.

ونختم كلامنا عن التراث الفكري للحافظ التنسي بذكر أهم مؤلفاته، وهو: "نظم الدر والعقيان، في بيان شرف بني زيان، وذكر ملوكهم الأعيان، ومن ملك من أسلافهم فيما مضى من الزمان". وهو الكتاب الذي يحتل المرتبة الأولى من بين آثاره، وذلك لأن هذا الكتاب هو أضخمها،

وقد جاءت أكثر النسخ الخطية التي طالعناها أو تصفحناها، داخل الوطن وخارجه، في مجلدين كبيرين، ولأن مؤلفه قد أظهر أيضا فيه، سعة معارفه الأدبية وقدرته على التصنيف في التاريخ، وتضلعه في اللغة والبيان. وقد سبق وأن أشرنا إلى أنه أراد أن يؤلف هذا "الكتاب الملوكي" كما وصفه، لشكر ولي نعمته، معاصره السلطان محمد المتوكل الذي تربع على عرش "المشور" في تلمسان من سنة 866 إلى سنة 875، وصنف له كتابا "يشتمل كما ذكر في المقدمة، على التعريف بنسبه، وسلفه الكريم، وبيان شرفه في الحديث والقديم متبعا بجملة صالحة من مناقب الملوك ومآثرها..." ثم زاد المؤلف قائلا: "مكملا بالحكايات البارعة، والوصايا النافعة، والمخاطبات الفائقة والأشعار الرائقة، والنوادر المستغربة". وقد اشتمل "نظم الدر" على قسم تاريخي مستقل عن باقي الكتاب الذي قمنا بتحقيقه تحت عنوان "تاريخ بني زيان ملوك تلمسان". وقد نشر ضمن منشورات المكتبة الوطنية الجزائرية. كما يتضمن الكتاب، قسما خاصا بالأدارسة، ملوك المغرب الأقصى، وقد عدهم التنسي من بين جدود ملوك بني زيان، ولابد من الإشارة هنا إلى التنسي قد اعتبر بني زيان الذين هم فخر، من قبائل زناتة، اعتبرهم أشرافا من سلالة فاطمة الزهراء بنت النبي (ص)، وهذا تملقا منه للدولة. وقد نشرت هذا الكتاب عن الأدارسة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع في الجزائر، بتحقيق عبد الحميد حاجيات.

أما القسم الأدبي، وهو أطول قسم في الكتاب، فإنه قام بتحقيقه محي الدين بوطالب، ونشر ضمن منشورات دحلب في الجزائر. ولابد من الإشارة إلى أن ميزة هذا القسم الأدبي هي نفس الميزة التي وصف بها العقد الفريد لابن عبد ربه الذي قيل عنه "هذه بضاعتنا ردت إلينا". وبالفعل، فإن هذا القسم الأدبي من "نظم الدر"، يكاد يخلو من كل أدب مغربي نثره وشعره، فأكثره أدب مشرقي، وهذا خلافا للقسم التاريخي الذي أدرج فيه المؤلف، عددا من القصائد الطويلة التي قالها بعض الملوك من بني عبد الواد أو بني زيان كما يسمون أيضا، وأخرى قالها بعض شعرائه من ومنها قصيدة طويلة للمؤلف نفسه. وقد أنقذ الحافظ التنسي هكذا، شطرا من أدب المغرب الأوسط. فلولا ذكره بعض القصائد في هذا الكتاب -لضاعت مع ما ضاع وتلف، من تراثنا الأدبي المنظوم والمنثور.

إلا أن أكبر ميزة لقسم الكتاب المتعلق بتاريخ الدولة الزيانية، تكمن في كونه المصدر العربي الوحيد، لفترة من تاريخ هذه الدولة، تزيد على سبعين سنة، وذلك بدءا من سنة 764هـ/1363م التي انتهت فيها أخبار قسم كتاب "زهر البستان في دولة بني زيان" لمؤلف مجهول، الذي عثر عليه في مكتبة بريطانية، وبدءا أيضا من تاريخ توقف يحيى بن خلدون عن تدوين "بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عين الواد"، وذلك في سنة 777هـ/1376م، وكذلك انطلاقا من انتهاء أخبار كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر..." لعبد الرحمن بن خلدون عن الدولة الزيانية، وذلك حوالي سنة 796هـ/1393م. قلت عن كتاب التنسي هو المصدر الوحيد منذ تاريخ توقف هذه المصادر الثلاثة، إلى أن يختم مؤلف "نظم

الـدّر والعِقيـان" أخبـاره سـنة 868هـ/1464م. وفيما عدا "نظم الـدر" لا يتوفر للمؤرخ، مصدر تاريخي عربي آخر شامل الأخبار، لدراسة تلك الفترة الطويلة نسبيا، من تاريخ دولة بني عبد الواد التي أسسها يغمراسان بن زيان في المغرب الأوسط، على أنقاض دولة الموحدين. وذلك رغم تأخر تلك الحقبة من التاريخ، ورغم قربها من عصرنا. هذا إذا استثنينا الإشارات، ورجال الأدب كأحمد المقري في "نفح الطيب وغصن الأندلس الرطيب..." وفي كتابه الآخر "أزهار الرياض في أخبار عياض"، والمعلومات القيمة التي يمكن استخراجها من مجاميع الفتاوى الفقهية التي لم تستغل حق الاستغلال إلى يومنا هذا، من طرف المؤرخين الجزائريين، لدراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية على الخصوص. وإذا استثنينا أيضا كتب بعض الرحالة كعبد الباسط بن خليل الذي خلف لنا "الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم"، وهو الكتاب الذي دون فيه هذا الرحال المصري، مشاهداته في المغرب الأوسط الذي زاره في النصف الثاني من القرن التاسع، في عهد السلطان المتوكل معاصر التنسي. ويزيد شعور الباحث الدارس لتاريخ بني زيان، بقيمة كتاب التنسي وأهميته، عندما يريد دراسة الفترة التاريخية التي تلي سنة 868هـ/1464م، وهي سنة انقطاع أخبار "نظم الدر والعِقيان في بيان شرف بني زيان..."، كما سبق وأن ذكرنا، فلا يجد مصدرا واحدا يضم كلاما مسترسلا عن تاريخ بني زيان، وتاريخ المغرب الأوسط.

وبالإضافة إلى المحاسن السابقة، نشير إلى أن هذا التاريخ المختصر لملوك بني زيان، يمتاز بالوضوح وحسن العرض، كما أن متنه جاء مقسما تقسيما منطقيا بينا، زاد من جلائه، كما خلص هذا القسم من الكتاب، خلوصا كاملا من الاستطرادات، وهو العيب الذي كانت تتسم به غالبية الكتب القديمة، الأدبية والتاريخية منها على الخصوص، فكانت تفقد بهذه الاستطرادات، وحدة الموضوع، والاسترسال المنطقي للحديث. ومن مميزات "نظم الدر" وآثار التنسي على العموم، أسلوب الكتابة، فقد امتاز بالرصانة، وجودة التعبير والسبك. وهذا في عصر ساد فيه الأسلوب المنمق المسجوع، واتصفت فيه الكتابة عند معظم الكتاب بالتكلف، وبانعدام الحيوية انعداما تاما، مع أن التنسي قد استعمل أيضا بين الحين والآخر، هذا الأسلوب السائد من جناس وسجْع.

هذا هو الإمام الحافظ التنسي الفقيه، والأديب، والمؤرخ وهذا ما تمكنتُ من اختصار للمعلومات عن هذه المفخرة من مفاخر الجزائر التي لا تزال مغمورة كغيرها من المفاخر، محاولا بهذا الحديث المتواضع عن حياته، وعن تراثه الفكري، المساهمة في الجهود الجديدة بكل ثناء وبكل إعجاب، التي تبذلها جمعيتكم الجاحظية، لكشف غطاء الجهل والإهمال، عن ثقافتنا، قديمها وحديثها.

شكرا لكم على حسن الإصغاء، وفقكم الله، وسدد خطاكم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

دراسات لغوية وأدبية

خميسة بن ترية (*)

اللغة العربية في الجامعة

إن الطالب إنما يمثل بتكوينه العلمي والمنهجي نتاج سياسات وخطط تعليم الدولة في مراحل سابقة، فإن كانت تلك السياسات والخطط قاصرة في وقتها،فإنه سيعطي بقدر ما أخذ فقط، وقد لا يكون عطاؤه في المستقبل كافيا للتكوين العلمي الذي يتعين أن يتناسب مع التطور الذي حدث للمجتمع خلال الفترة التي استغرقها تكوينه، وفي مثل هذه الأحوال لا يكون للطالب ذنب، ولذلك فإن أهم ما تعنى به هذه الدراسة هومحاولة تقييم التحصيل اللغوي لطلاب قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة الجزائر نموذجا -من خلال تفحص عينة من امتحانات الطلبة.

تحاول هذه الدراسة الخوض في مسألة تقييم تكوين طالب قسم اللغة العربية وآدابها في ناحية التحصيل اللغوي للطلاب من خلال اختيار عينة -عشوائية-من امتحانات الطلبة، ذلك أن عناصر العملية التعليمية الأربعة: الأستاذ،الطريقة، الطالب والبرنامج، تتفاعل مع بعضها فيؤثر بعضها على بعض وبذلك يرتفع المردود التعليمي أويهبط، تتحسن النجاعة والفعالية أولا تتحسن.

-من المعروف لدى الكثير من الباحثين والمختصين في ميادين العلم والمعرفة أن تقدم أية أمة من الأمم وتطورها في شتى مجالات الحياة اقتصادية كانت أم اجتماعية أم سياسية يتأثر بمدى التطور العلمي والتكنولوجي الذي تحققه تلك الأمم، كما أن هذا التطور العلمي والتكنولوجي الذي قد تصل إليه دولة من الدول يتأثر هوالآخر بمدى كفاءة وفاعلية أنظمتها التربوية وسياساتها التعليمية (1).

إن مرحلة التعليم العالي تعتبر آخر المراحل وأرقاها درجة، وتتفرد بالتعليم طائفة من الطلاب الممتازين في ذكائهم ومعارفهم العلمية، إن التعليم الأساسي كما هومحدد في الجزائر يجب أن يكون اجباريا وشاملا لكل أطفال الأمة بدون استثناء لأنه حق من حقوق الطفل الأساسية، بينما التعليم الثانوي الذي يأتي بعد التعليم الأساسي متوفر لمعظم شباب الأمة إن لم نقل كلهم، إلا أن التعليم العالي يقتصر على الطلبة الذين يتميزون بقدر كاف من الذكاء(2)،

(*) أستاذة بجامعة الجزائر.

ومن هنا فلا يجب أن ننظر إلى التعليم العالي على أنه الحصول على شهادة معينة معترف بها تظم الشخص للطبقة المتعلمة، بل يجب أن يكون إعدادا متوازنا للحياة المنتجة في ظل ظروف وعلاقات متنوعة(3)، وتعتبر الجامعة في مختلف الأنظمة الاجتماعية مصدرا أساسيا للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، وهي أيضا مصدر للاستثمار والتنمية لأهم ثروات المجتمع المتمثلة في الثروة البشرية، ويتوقف هذا الأداء على ثلاثة أصناف رئيسية كما ذكرها محمد العربي ولد خليفة هي: الأستاذ والطالب والهيكل التنظيمي الذي يحتويهما.

وقد حدد شاباز Chappaz الوظيفة التربوية للجامعة فيما يلي:

– الوصول بالطلبة إلى المستوى المطلوب للحصول على الشهادة (المعرفة العملية).

–التدريب على العمل الجماعي بالتعليم والشرح للآخرين (معرفة الكلام ومعرفة الاقتسام).

– تطوير روح النقد والمبادرة واستقلالية القرار (المعرفة التفكيرية).

* أهداف الجامعة:

فحتى تتوصل الجامعة إلى تأدية وظيفتها على أحسن وجه لابد من تحديد أهدافها وهي حسب زويلر Zisweller(4):

ا- ***الأهداف البيداغوجية:*** تضم التكوين وهي أهداف المحتوى البيداغوجي المتعلق بالكفاءات والمعارف والتقنيات ومميزات تكوين كل مرحلة من المراحل وكذلك الأهداف المتعلقة بطرق التدريس والوسائل البيداغوجية.

ب- ***أهداف البحث العلمي:*** لها علاقة بالبحث البيداغوجي في مجالات تكييف التكوين واستعدادات الطلبة وبالبحث الأساسي للمساهمة في تطوير المؤسسة وبالبحث التطبيقي الذي يسمح بربط علاقات مستمرة مع المحيط الاجتماعي والمهني

ج- ***أهداف تسيير هيئة الموظفين:*** خاصة بالتكفل وظروف العمل وسياسة اجراءات الترقية ووضعية الأجور والوسائل البيداغوجية الموضوعة تحت تصرفهم.

د- ***أهداف التعيين والانتقاء:*** للجامعة مسؤولية تجاه مكونيها فمن الخطر أن تكون أفرادا دون معرفة لماذا تكونهم ؟ وعدم المبالاة بمستقبلهم: وتعطي هذه الأهداف ثلاثة جوانب هي:

1–الجانب النوعي المطلوب اكتسابه من طرف الطلبة.

2–الجانب الكمي يتعلق بحجم المؤسسة وحاملي الشهادات وبمجالات العمل الممكنة.

3–جانب الانتقاء للدخول والانتقال من مرحلة لأخرى.

4- *أهداف العلاقات الاجتماعية للمؤسسة:* تغطي ظروف العمل والاعلام والمشاركة في القرارات، لذا وجب التأكد من هذه النقاط حتى تتحسن ظروف عمل الطلبة والأساتذة والاداريين على السواء. (5).

جاء في دليل جامعة الجزائر للمدرسين والطلاب ما يلي (6): تنحصر مهمة جامعة الجزائر اليوم في تكوين عال، مخطط، ومتخصص، ومجزأ في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ويسعى التنظيم الاداري والعلمي لجامعة الجزائر إلى تحقيق هدفين أساسيين وثيقي الارتباط ببعضهما هما

– الاستجابة لاحتياجاتها الذاتية باستعمال عقلاني لأجهزتها الخاصة بالتربية والتسيير.

– الاستجابة لاحتياجات التنمية العامة للبلاد بضمان مطابقة التكوين مع التشغيل

إن النجاح في تحديد الأهداف وتوضيحها يضمن نجاح الأسرة الجامعية في مهمتها لأن الطلبة هم نقطة تطبيق أهداف المؤسسة التربوية والأساتذة هم القوة الأساسية للانتاج،والاداريون مكلفون بخدمة المجموعتين السابقتين.

*** الطلبة:**

يشكل الطالب حجر الزاوية في عملية التعليم الجامعي لذا وجب على الجامعة أن ترعاه رعاية روحية ومادية بصورة مستمرة، فالطلبة يتم تحضيرهم لمسؤوليات انسانية وتقنية وعلمية واقتصادية يفكرون ويحللون وينتقدون ويحتجون على الأساتذة وعلى طرق التسيير في المؤسسة، لذا وجب أن يستند تسيير الطلبة على نظام بيداغوجي مطابق لحاجاتهم يشجع الاتصال الموحد والمنفتح نحوالواقع المبرمج وجهاز يدعم المسؤولية والاختيار وجهاز للتقييم كذلك.

*** الأساتذة:**

حدد كربنتيCarpentier.A ثلاث وظائف للأستاذ الجامعي هي: البحث والتعليم والتنظيم، وهي تكمل بعضها البعض وبالضرورة مترابطة وحسب zisweller فإن الأستاذ الجامعي مطالب بالقيام بالمهام التالية:

ا-المهمة الأولى: يجب أن تكون وتبقى للتعليم الذي يسبق البحث واجراءات المجالس والنشر وكل النشاطات المهنية مهما كانت.

ب-المهمة الثانية:ترتبط بالأولى وتتمثل في تحضير الوسائل البيداغوجية.

ج-المهمة الثالثة: هي البحث، سواء تعلق الأمر بالبحث البيداغوجي أوالبحث الأساسي أوالتطبيقي، والبحث نفسه يسمح للأستاذ بالقيام بالمهمات الثلاثة.

تعتبر الجامعة في المجتمع الجزائري المتحول العمود الفقري للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، حيث تمد جميع القطاعات بالموظفين والمدرسين وغيرهم من الاطارات الأخرى، وهي في الوقت نفسه التعبير الأمثل لتطور القيم والتقنيات...إذا ما اعتبرنا أن المعيار الموضوعي لتقدم المجتمع حاليا هوالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تتوقف على نوعية التكوين.

*أساليب التقييم بالجامعة الامتحانات

إن باحثا في السياسة التعليمية وفي حتمية تطويرها لصالح الفرد والجماعة لا يستطيع بحال من الأحوال أن يغفل مناقشة موضوع الامتحانات أولا يتعرض له بشكل أوبآخر ؛ ذلك لأنه يتصل اتصالا مباشرا بهذه السياسة وما يرسم لها من خطط، ولأنه يرتبط ارتباطا كبيرا بمستقبل الطلبة ومن ثم بمستقبل المجتمع (7)

والواقع أن الامتحانات كانت ولاتزال من أخطر المشكلات التي تواجه التربويين والمجتمع والنشئ على حد سواء في مراحل التعليم المختلفة، وما حياة الطلاب في الواقع إلا سلسلة من الامتحانات، فلا يكادون يجتازون واحدا منها، حتى يحل عليهم آخر، فعليها يتوقف مصيرهم في كل خطوة يخطونها، وبها تتعلق آمالهم، وكلهم منه شاكون وعليه ناقمون، وإليه ينسبون جميع ما في التعليم من قصور، ومع ذلك لم يكن من المستطاع إيجاد وسيلة أخرى غير الامتحان لتصنيف الطلاب حسب مستوياتهم، وقياس مدى تحصيلهم أومدى خبراتهم ومن أجل ذلك عرف الامتحان أنه شر لابد منه(8).

والامتحانات في أصلها وبطبيعتها وسيلة للكشف عن قدرات الطلاب أوالممتحنين وخبراتهم أوالوقوف على مقدار تحصيلهم في موضوعات معينة أومقدار ما اكتسبوه من مهارات، والمفروض أن هذا القياس لا يقصد لذاته وإنما يرمي إلى أغراض أخرى متنوعة منها؛ أن الامتحان قد يكون أداة تعليمية يستخدمها الأستاذ من آن لآخر كي يقف بواسطتها على مقدار استفادة الطلاب وفهمهم للموضوعات التي أعطاهم اياها، وقد يدعوه ذلك للتغيير في الطريقة التي سار عليها في تدريسه أوفي ترتيب موضوعات البرنامج أوغير ذلك مما يراه لازما لتحقيق هدفه، وقد يكون امتحانا تنظيميا تتخذ نتائجه أساسا لنقل الطلبة من سنة إلى أعلى، وقد يكون امتحانا توجيهيا يقصد منه الكشف على نوع الدراسة

أونوع المهنة التي يليق لها الطالب، ولا يخفى بالطبع أهمية التمييز بين هذه الأغراض وغيرها، لأن طبيعة الامتحان والمشاكل التي يثيرها تختلف باختلاف الغرض المقصود منه، إذ أن كثيرا من الصعوبات التي يعانيها الطلبة تنتج غالبا عن اختلاط الأغراض في أذهان المسؤولين عن الامتحانات ونظمها.

إن الامتحان وسيلة من وسائل التقييم لذا فمن الواجب أن نعرف مفهوم التقييم L'EVALUATION

-التقييم L'EVALUATION:

يقال قيم يقيم تقييما وقيم الشيء قدر قيمته ووزنه، وقيم الأستاذ أعمال طلبته أعطاها قيمة ووزنا، وعرف إلى أي مدى أفاد طلبته من المادة الدراسية ورفع نوعية مردودها، كما أنه يمثل في نفس الوقت أحد الواجبات الرئيسية المتوقعة من الأستاذ أثناء أداء عمله (9).

إن التقييم في الجامعة يقوم أساسا على الامتحانات التي تبوأت مركزا هاما في العملية التعليمية، حتى أصبحت محور اهتمام السلطات التعليمية، وحينما تعقد الامتحانات يكون القصد منها التعرف علىمدى ما حصله كل طالب من المادة التعليمية التي احتواها المقرر الدراسي، الأ مر الذي يترتب عليه نقله من مستوى إلى آخر.

تعريف الامتحانات:

هي اختبارات كتابية أوشفاهية يرتكز على نتائجها البت فيما إذا كان الطلبة سيتقبلون لمتابعة دراستهم ولهذه الطريقة مزايا عديدة في نظام التعليم ؛ فهي سريعة وقاطعة كما أنها تسمح باختيار ما إذا كان الطلبة يعرفون ما يفترض أنهم قد تعلموه.

أغراضها:

تستعمل لأغراض كثيرة منها الأغراض الادارية حيث تستعمل للحكم على الطالب أوللحكم على نتائج جهود الأستاذ ومنها الأغراض العلمية حين تستعمل في البحوث التربوية اوالنفسية، أومقارنة طرق التدريس أواختبار مدى صلاحيتها أوقياس آثار المناهج الدراسية ومدى تحقيقها للأغراض التربوية، ومنها الأغراض المتصلة بالتوجيه سواء أكان ذلك في المحيط التعليمي بانتقاء الطلبة لأنواع التعليم المناسبة لهم أم المحيط المهني أم المحيط الاجتماعي، ومنها الأغراض المتصلة بالعلاج النفسي ودراسة مشكلات الطلبة النفسية إلى غير ذلك، ومن الممكن ان تشمل الاختبارات ما يأتي(10).:

-الاختبارات التنبؤية PRONOSTIQUE.

-الاختبارات التدريبية .PRATIQUE

-الاختبارات التشخيصية DIAGNOSTIQUE

-الاختبارات التحصيلية SOMMATIVE

إن هذه الاختبارات جميعها تشترك في قياس قدرة الطالب والحكم عليه ومعرفة مستواه(11):

توجه إلى الامتحانات التقليدية كثير من الانتقادات فماهي أوجه العلاج ؟ هل نلغي الامتحانات بتاتا؟ أونذهب وراء الرأي القائل بالاكتفاء بالمقاييس التي ابتكرها العلماء لقياس الذكاء والقدرات الخاصة.

والواقع أن إلغاء الامتحانات بتاتا امر غير متيسر لأنها تؤدي وظائف هامة، ولم نتوصل بعد إلى شيء عملي آخر يمكن أن يغني عنها في تأديتها، ولكننا إلى جانب ذلك بحاجة إلى معرفة المهارات التي يكتسبها الطلاب من الدراسة، فالمقاييس العقلية وحدها لا تكفي للحكم على الطالب حكما كاملا، وينبغي أن تكمل نتائجها باستعمال مقاييس أخرى لا سيما في مرحلة التعليم الجامعي المتخصص، ومن الوسائل التي نسوقها كعلاج لامتحاناتنا المألوفة نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي (12):

1- أن يراعى في وضع الأسئلة العناية التامة بجعلها ملائمة لمستوى تفكير الطلبة في مراحل أعمار هم المختلفة ومتصلة بخبراتهم العادية في الحياة، وأن تكون تطبيقية كذلك حتى تبرز قدراتهم على التفكير لا على الحفظ الآلي

2- أن يراعى في كل امتحان عدد المواد التي يمتحن فيها الطالب حتى تكون بالقدر الذي يمكنه من هضم ما فيها من موضوعات، واستيفاء ما يمكن أن تشمله من بحوث ومعلومات، وبذلك لا نرهق الطالب، ولا نجعل دراسته سطحية بسبب كثرة ما يكلف به.

3- من الصعب تقدير مستوى الصعوبة أو السهولة في الامتحانات ذات الأسئلة القليلة العدد إذ أن ذلك يرتبط بالتقدير الذاتي والرأي الشخصي لواضع الامتحان، ولكن من الضروري أن يحدد مستوى الصعوبة والسهولة على أساس موضوعي، وذلك بالبدء بعدد من الأسئلة السهلة والتدرج من الأسهل إلى الأصعب بحيث نضع في نهاية الاختبار أسئلة لا يجيب عنها إلا الطالب الممتاز، وبذلك يكون الامتحان قيمة في المفاضلة بين الطلاب والتمييز بينهم(13).

وكخلاصة لكل ما ذكر سابقا، ولكي يتم وضع الأسئلة بالشكل الصحيح يفضل انشاء جدول منذ بداية السنة نبين فيه:

1-الأهداف العامة من تدريس المقرر الدراسي.

2-تحليل محتوى المقرر إلى الأبواب الرئيسية وتوضيح الأهمية بالنسبة لكل جزء.

3- يمكننا من خلال النظر إلى الجدول أن نحصر الموضوعات التي تمثل البرنامج الدراسي بحيث يمكننا الرجوع إليها عند وضع أسئلة الامتحان.

4- يراعى في صياغة السؤال أن تشمل الاجابة عنه قياس الأهداف التي وضعت والمراد تحقيقها في الطالب، قبل فهم واستيعاب المعلومات، والقدرة على التحليل أوالمقارنة أوالتفسير أوالنقد، وهذا بحسب ما يلائم محتوى الجزء من البرنامج المراد الاختبار فيه.

5- بعد وضع الأسئلة التي تغطي جميع أجزاء البرنامج يمكن لواضع الامتحان أن يقارنها بالزمن المحدد ويختار منها ما يجده ممثلا أكثر ما يمكن للمادة المتكاملة(14).

6- يراعى التوازن في ورقة الأسئلة بين الأسئلة النظرية والمسائل التطبيقية وبين أسئلة الفهم والتحليل وهذا حسب طبيعة كل مادة (15).

*** أسس التعبير الجيد:**

يقوم التعبير على ركنين أساسيين(16):

الأول: معنوي وهو الأفكار.

والثاني: لفظي وهو العبارات والأساليب.

فالطالب يستقي الأفكار من تجاربه وتفكيره الخاص، ومن قراءاته ومطالعاته، ومما يتلقاه من الأساتذة، وأما بالنسبة للألفاظ والأساليب فهي محصول يتزود بها الطالب مع مرور الزمن نتيجة لما يسمعه أويقرءه أويمارسه منها في أحاديثه، لذا وجب على الأساتذة النظر بعين الاعتبار إلى تحقيق خصائص التعبير الجيد وأسسه عندما يقومون بامتحان الطلبة، ويمكن حصر تلك الخصائص فيما يلي:

1- أن يكون التعبير واضحا، وذلك بأن تكون الأفكار التي يتحدثون عنها واضحة في أذهانهم لأن وضوح التعبيرمتوقف على وضوح التفكير وبالعكس كما ينبغي أن تكون هذه الأفكار سليمة ومرتبة ترتيبا تسلسليا منطقيا متصلا، وأن تكون خالية مما هوقليل القيمة.

2- ربط الألفاظ والتأليف بينها بدقة وانسجام، مع مراعاة سلامة العبارة ووضوحها وخلوها من الابهام واللبس وتجردها من الحشووالتطويل غير المجدي.

3- وأن يتميز بالانطلاق والحرية والبعد عن التكلف والتصنع لكسب المهارة اللغوية، فلا يفرض على الطلبة عبارات معينة ولا يتقيدون بأداء خاص، ولا يقسرون على أساليب يحفظونها ويرددونها كالببغاء في كثير من الموضوعات.

4- وأن يراعى فيه دقة الاقتباس والاستشهاد عند الاستعانة بفكرة اوعبارة مأثورة كحكمة أومثل أوآية قرآنية أوحديث نبوي.

وللتعبير التحريري عدة مهارات أهمها:

الوضوح والتحديد والسلاسة في الفكرة التي يريد الطالب ان يعبر عنها وأن ينقلها من ذهنه إلى ذهن الأستاذ المصحح.

2- عدم تكرار الكلمات بصورة متقاربة.

3- تماسك العبارة وعدم تفككها.

4- خلوالأسلوب من أخطاء النحووالصرف ومتن اللغة،مع استخدام علامات الوقف.

5- تسلسل الأفكار وتتابع الأساليب في نظام منطقي مقنع.

6- البعد عن استعمال الكلمات العامية، والحذر من الوقوع في الأخطاء الكلامية الشائعة.

7- مراعاة الأمانة في تسجيل الأفكار التي اكتسبها الطالب.

*اللغة العربية في التعليم العالي-قسم اللغة العربية وآدابها

اللغة هي جوهر التفكير، لأن التفكير في حقيقته عملية ذهنية لا يمكن أن تتم بدون اللغة، وقد أثبتت البحوث التجريبية ان التمكن من اللغة له ارتباط شديد بالذكاء وبالقدرات العقلية، وباستطاعة الفهم والافهام، وبمعاناة التحصيل في كل نواحي المعرفة والثقافة ؛ فينبغي ألا يغيب على بالنا أن تعطيل النمواللغوي لطلاب – قسم اللغة العربية وآدابها- والوقوف بهم عند الحصيلة التي وصلوا إليها في مرحلة التعليم الثانوي أمر يدعوإلى إضعاف عملية التعليم، وهوضار بالطلاب كثيرا، فقد تبين عند تعطيل نموهم اللغوي أنهم ينحدرون وهم طلاب المرحلة الجامعية إلى استخدام الأساليب الركيكة والتعبيرات الغثة فيما يكتبون؛ فكيف يمكن السكوت على ذلك ؟

يفترض في دارس العربية بوصفها لغة ثانية أن يحذق عناصر أساسية فيها قبل أن يطلب منه التعبير كتابة عن أفكاره بصورة صحيحة ومناسبة، فقبل أن يشرع في عملية الكتابة لابد من أن يحذق النظام الصوتي وأن يلم بالقدر الكافي من مفردات العربية وتراكيبها بصورة تجعل ما يكتبه مفهوما ومقبولا وصحيحا، ولكن لا يعني إلمام الدارس بالقدر الكافي من هذه العناصر الأساسية أنه صار قادرا على الكتابة المفهومة المقبولة الصحيحة، إذ إن هذه المهارة تتطلب قدرات أخرى قد لا تتوفر لأبناء اللغة أنفسهم، ومن هذا المنطلق تعد الكتابة عملية ذات شقين أحدهما الي والاخر عقلي، فالشق الالي يحتوي على المهارات الالية الخاصة برسم الحروف الأبجدية ومعرفة التهجئة والوقف في اللغة العربية، أما الجانب العقلي فيشمل المعرفةالجيدة بالنحووالمفردات واستخدام اللغة (17)..

إن تمكن الدارس من التعبير الكتابي باللغة الفصحى)اللغة الثانية(مهما كان ممتازا لا يعني بالضرورة أنه على الدرجة نفسها من التمكن من مهارات اللغة والعكس صحيح، وإن كنا لا نتوقع من الطلبة أن يعبروا بها كتابة تعبيرا جيدا خاليا من الأخطاء والعيوب (18)

*المناهج التنظيرية لدراسة الخطأ اللغوي:

هذه المناهج هي ثمرة جهود طويلة في التصحيح اللغوي، وقد ظهرت بسبب تقدم البحث اللساني وتفرع مجالاته، هذه المناهج تعتبر فرعا من فروع علم اللغة التطبيقي، تبحث في علم اللغة التعليمي، عندما ظهرت الحاجة إلى تعليم اللغات الأجنبية بظهور كتاب Robert Lado –1957-؛ اللسانيات عبر الثقافة linguistique across culture، ثم تطور بعد ذلك ليبحث في

اللغات القومية باعتبار الاختلاف الموجود بين اللغة الأم كلهجة ولغتها الفصحى التي يبدأ الطفل بتعلمها ابتداء من السنة السادسة من عمره، وفيما يأتي سرد لهذه المناهج مرتبة حسب التسلسل الزمني لظهورها (19)

المنهج التقابلي* l'analyse :contrastive

ظهر على يد Robert Lado، هذا المنهج يقوم بتحليل بنيات اللغة التي تدخل في انتاج جمل جديدة لدى المتعلم للغة الأجنبية يتكلم في ظل عاداته اللغوية سواء أكانت عادات لغته الأم، أم عادات الخليط اللغوي الذي سبق تعلم اللغة الجديدة، فالغرض إذن من اجراء المقابلة بين اللغات هووضع استراتيجية تربوية ينطلق منها المدرس للغة الأجنبية ليعرف كيف يفصل بين المفاهيم والمعاني المختلفة بين اللغة الأصلية واللغة الهدف أثناء قيامه بعملية التمليك اللغوي la competence، وقد افترض أصحاب هذا المنهج أنه بتطبيق هذا التقابل يمكن التنبؤ بالأخطاء المستقبلية التي يرتكبها الدارسون للغة الأجنبية وذلك من خلال إحصاء الخصائص المختلفة والمنفردة، غير أن هذه الفرضية أدت بفريق من الباحثين إلى رفضها، واعتبار البحث التقابلي قليل الجدوى والفعالية في علاج الأخطاء اللغوية للدارسين، لذلك وضعوا منهجا آخر سموه منهج تحليل الأخطاء(20)

*** منهج تحليل الأخطاء l'analyse des erreurs**

يرى دعاة نظرية تحليل الأخطاء أنه عن طريق تحليل الأخطاء فقط نستطيع أن نتعرف على حقيقة المشكلات التي تواجه الدارسين أثناء تعلمهم، ومن نسبة ورود الخطأ نستطيع أن نتعرف على مدى صعوبة المشكلات أوسهولتها، وعليه لا حاجة بنا إلى التحليل التقابلي(21)؛ فقد جاءت نظرية Pit Corder كرد فعل على تجاهل نظرية Lado لظاهرة تداخل اللغتين الأولى والثانية، وحصول لغة انتقالية interlangue خاصة بالمتعلم، وهذا المنهج قائم على مايأتي:

1- إن أغلب الأخطاء التي يرتكبها الدارسون ليس مصدرها النقل من اللغة الأم أواللغات الوسطية الأخرى- المكتسبة قبل اللغة موضوع الدراسة -

2- أغلب الأخطاء مصدرها:

ا-استراتيجية التدريس.

ب- بنية اللغة نفسها.

ج-الافتراضات الخاطئة التي ينشؤها المتعلم نتيجة عدم اكتمال القواعد اللغوية عنده.

غير أن نظرية Corder هي الأخرى قد لقيت انتقادات من أهمها تلك التي ذكرها Perdue- 1979- والتي أجملها في ثلاثة مواضيع هي:

1- إن تحليل الأخطاء قد ابتعد عن أهم عملية تحدث في أداء الدارسين للغة الأجنبية، وهي عملية النقل من اللغة الأم-ل1-

2- أنها تهمل في التحليل ؛ الأخطاء غير المنتظمة، وذلك من خلال الثنائية: خطأ/ غلط.

3- الثنائية خطأ/ غلط هي مصدر صعوبة، إذ في بعض الأحيان تكون صحة العبارات وسلامتها راجعة في الأصل إلى قواعد لغة المتعلم، وليس إلى قواعد اللغة موضوع التعلم (22)؛ ولذلك يرى Perdue أن تلك المسائل تفترض تطور منهجية تحليل الأخطاء نحودراسة لغة المتعلمين الانتقالية وبطبيعة الحال تفترض تلك المنهجية استعارة وسائل منهجية من ميادين أخرى لها علاقتها بالجانب اللغوي؛ كالجانب الاجتماعي والنفسي والثقافي

* نظرية اللغة الانتقالية la langue de l'apprenant– l'interlangue -:

إن دارس اللغة الثانية يكون لنفسه نظاما لغويا خاصا به وحده لا هومن نظام اللغة الأم ولا هومن نظام اللغة الهدف، بل يتوسطهما، ويقوم على اجتهاد في وضع بنية للمثيرات اللغوية التي تحيط به، وعملية تعلم اللغة في هذه الحالة ينظر إليها على أنها سلسلة من عمليات الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى تقرب المتعلم من اللغة المستهدفة (23) وتعتبر نظرية اللغة الانتقالية l'interlangue لـ S Pit Corder وليدة نظريته السابقة –تحليل الأخطاء– وعكس اللغة الطبيعية، فاللغة الانتقالية ليست لغة التواصل اللساني بالمفهوم الدقيق، إنها فردية وليست اجتماعية، إذ أنها لا تمتلك حكم اللغة، كما أنها ليست مؤسسة اجتماعية، ولا ترتكز على الاجماع، وهي ليست هذا المنتوج الذي يمتلكه كل فرد/ متكلم –فطريا– والتي لا توجد إلا من خلال مجموع أفراد المجتمع اللساني، فاللغة الانتقالية موصوفة ضمنيا أوظاهريا في الدراسات الأولى باعتبارها نظاما حيويا يتطور عبر مراحل متتالية ومحددة بوضوح.عن طريق غياب الأخطاء الناتجة عن التداخلاتles interferences.

إن الانحرافات في اللغة الانتقالية ليست راجعة فقط إلى التداخلات، بل مرتبطة باللغة الأم، ولكنها في الأغلب تفسر بالاستقلال عنها، مثل الأخطاء المتعلقة بتطور التعليم(24).

خصوصية لغة المتعلم:

للأخطاء نظام خاص ينتظمها وتتولد عنه ملكة مرحلية تسمى بالملكة الانتقالية la competence transitoire التي تقوم على نظام لغوي انتقالي للمتعلم، ولا تعني الخصوصية اللغوية لدى المتعلم أن تعبيراته خالية من الأخطاء، بل قد تمر بمرحلة تنامي الاكتسابات واطرادها بمرحلة تكون فيها تعبيرات المتعلمين خاطئة وهي مرحلة حتمية.

إن الطلبة ربما يعيدون على سبيل المحاكاة الآلية وبكيفية صحيحة ما تعلموه ولكنهم عندما يشرعون في التعبير الحر العفوي فإن الأخطاء ستظهر حتما، كما أن عدم استقرار النظام الانتقالي يظهر من خلال مجموعة من السمات النوعية كالنسب المرتفعة للأخطاء، ومظاهر الاضطراب التي تتجسد من خلال تواترات عديدة، مثل تبسيط البنى والتراكيب،واستعمال استراتيجيات التعويض وتجنب بعض محتويات التعليم(25)

مكونات النظام اللغوي الانتقالي:

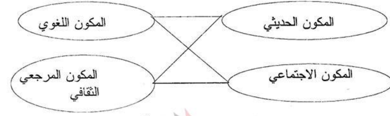
تتمثل عملية التكوين المعرفي للنظام اللغوي الانتقالي في كون المتعلم يتعايش مع نظامين لغويين(26):

أ– النظام اللغوي الأول: خاص ويتعلق بلغة المتعلم الخاصة، ويتميز بالتطور والنمو المستمر

ب– النظام اللغوي الثاني: يتعلق باللغة موضوع التعلم، ويتميز بالثبات والاستقرار، بالاضافة إلى لغة المنشأ، وبين النظامين السابقين روابط قوية، لكون النظام اللغوي الخاص بالمتعلم ناتج عن نظام اللغة موضوع التعلم أولا ونظام لغته الأولى ثانيا، وهذه العلاقة طبيعية، كما أن العلاقة بين نظام اللغة الانتقالية واللغة موضوع التعلم تتمثل في اشتراكهما في عدد من القواعد والمقاييس، وهذا لا يعني أن اللغة الانتقالية يقتصر تكوينها على اجتماع عدد من قواعد اللغتين: اللغة الهدف واللغة الأم، بل إن اللغة الانتقالية تشمل زيادة على قواعد من اللغتين، قواعد أخرى لا تنتمي إلى أي منهما كما هومبين في الرسم الآتي(27):

اللغة الهدف (ج) اللغة الانتقالية(ب) (ا) لغة المنشا

إن المجالات (ا، ب، ج)، تشكل نظاما لغويا متميزا، ووجود النظام اللغوي المتميز، هوفي الأساس لتوازن الاكتساب اللغوي خلال مساره التطوري. ويحتوي النظام اللغوي الانتقالي على عدة مكونات هي: المكون اللغوي والمكون الحديثي، والمكون المرجعي، والمكون الاجتماعي الثقافي، حيث تقوم فيما بين هذه المكونات عدة روابط مركبة ممثلة كما يلي (28):



أثر استراتيجيات التبليغ في تعلم اللغة:

من بين الاستراتيجيات المهمة في التعلم اللغوي هناك ما يعرف باستراتيجية التجنب eludage وكذلك استراتيجية التبسيط simplification على أساس مقياسي: الصعوبة والسهولة ونسبة الأخطاء المتوقعة في سياق النشاط التعليمي لأن الظواهر الخاصة باللغة الانتقالية تتجسد في (29):

ا-انتاج العبارات.

ب- البنى structures، والآليات.

وعندما يصادف المتعلم ما يعتبره مجالات خطيرة، وهي البنى والصيغ اللغوية التي لم يتقنها بعد يكون تعامله معها مجازفة قد تسبب تأخرا كبيرا في تنقيط الامتحانات، فقد أوضحت بعض الدراسات التي اهتمت بتحليل الأخطاء:

ا- وجود عدد منخفض من الأخطاء في البنى والصيغ التي تعد صعبة:

إن انخفاض عدد الأخطاء مرجعه إلى قلة المرات التي يستعمل فيها المتعلم البنى الصعبة لأنه يتجنبها ؛ بالتقليل من استعمالها وبالتالي من فرص الخطأ

ب- وجود عدد مرتفع نسبيا من الأخطاء في بنى وصيغ تعد سهلة:

حيث يستسهل المتعلم تلك البنى فيندفع إلى استعمالها، وهذا ما يؤدي إلى ارتفاع عدد الأخطاء بشكل طردي.

* وظيفة التبليغ في النظام اللغوي الانتقالي:

هناك مراتب للمتكلمين - في عملية التبليغ- ميز فيها المختصون مجالين مهمين هما (30):

ا- مرتبة الاتقان perfectionnememt

ب- مرتبة الملكة اللغوية والتبليغية الأساسية التي يجب أن يحصلها كل الأفراد لحصول أدنى التبليغ والتفاهم.

ومن المفروض أن تحصل الكفاءة التبليغية الأساسية من قبل جميع المتعلمين في المراحل التعليمية الأولى، ليتبع ذلك الترقي في تحصيل المراتب اللغوية الخاصة بالاتقان

في المراحل التعليمية اللاحقة)المرحلة الجامعية).

إن تولد الأخطاء عن نظام نحوي ولغوي سببه الارتباط العضوي الوثيق للأخطاء بالنظام اللغوي الانتقالي للمتعلم، إذ أن المتعلم لا يتعلم اللغة ككلمات أووحدات لغوية تندرج في قائمة خاصة، ولكنه يتعلمها من خلال أنظمة تجريدية نحوية ذات طبيعة معرفية يكونها بناء على خبراته اللغوية الأولى بكيفية انتقالية، كما أن معرفة خلفيات تلك الأنظمة اللغوية الانتقالية يتم من خلال مواضيع الخطأ وأسبابه.

وبالرجوع إلى عينة الأداء اللغوي للغة موضوع التعلم نكتشف الأخطاء المشتركة بين جميع الطلبة، لأن ما يميز لغة المتعلمين في مختلف المراحل بما في ذلك المرحلة الجامعية، هوالأخطاء التي ترجع إلى الأخطاء العامية، فقد يستعمل الطالب عبارات وكلمات عامية في سياق استعماله للفصحى نتيجة التداخل بين النظام اللغوي العامي للمتعلمين ونظام اللغة العربية الفصحى موضوع التعلم- خاصة أن متعلمي العربية الفصحى يكونون قد اكتسبوا إحدى العاميات العربية أوالبربرية بما في ذلك الفرنسية قبل أن يلتحقوا بالمدرسة بالالتفات إلى ما يعرف بالفرضيات التي كانت وراء تلك الأخطاء للحصول على عمليتي التقييم والتقويم الضروريتين لتيسير تعلم العربية وتعليمها(31)

كما أن معرفة أنواع الأخطاء التي يرتكبها الدارسون فعلا تعطينا مؤشرا قيما لترتيب المادة التعليمية (32)

****الطريقة المتبعة في معالجة الأخطاء:**

1- حصر الدراسة للأخطاء اللغوية في مرحلة زمنية محدودة)1995/1994)

2-تسجيل الأخطاء اللغوية.

3-استخلاص الأخطاء التي تخرق قاعدة معينة.

***تحليل الأخطاء:**

اتخذت الخطوات الاجرائية التالية:

ا- حصر الأخطاء المنتظمة في الكتابة: في محاولة لفهم عملية تعليمهم للغة الثانية لاكتساب ظاهرة الانتظام systematicite في أخطاء الطلبة(33).

ب- تصنيف الأخطاء إلى: أخطاء صرفية، أخطاء الاعراب، أخطاء املائية - بأنواعها-، أخطاء تركيبية، بتحديد القاعدة موضع الخطأ، تحت الأبواب اللغوية المختلفة، وهوأمر غير هين.

ج- وصف الخطأ: بتحديد ما إذا كان الخطأ هوإضافة ما لا يجب أن يضاف أوحذف ما يجب أن يثبت أواستبدال كلمة صحيحة بأخرى خاطئة

د- البحث وراء الأسباب الكامنة وراء الأخطاء(34)،، حيث تبين هذه الأخطاء أولا الصعوبات التي يلاقيها الطلبة أثناء تعليمهم، ومواطن ضعفهم في مراحل الاكتساب ثانيا.

الاجراءات التي اتبعت في حصر الأخطاء:

بدأناها بجمع امتحانات كل سنة من سنوات الليسانس الأربعة،، وبذلك أصبح لدينا أربع مجموعات من كتابات (امتحانات). الطلبة، تختص كل مجموعة منها بسنة جامعية معينة من الأولى إلى الرابعة، بواقع خمسة وعشرين 25 طالب وطالبة للسنة الواحدة، واعداد بطاقة لكل طالب ترصد فيها أخطاؤه ويكتب عليها اسم الطالب وجنسه والسنة الدراسية ونوع الخطأ الذي وقع فيه، وقد استخرجت النسب المئويةلكل نوع من أنواع الأخطاء، وذلك بنسبة نوع الخطأ إلى مجموع الأخطاء لمعرفة الأخطاء التي تقل تدريجيا والأخطاء التي تثبت والأخطاء التي

تختص بسنة دراسية معينة، فقمنا بفحص محتويات نماذج من مقررات:

– فقه اللغة(السنة الأولى)- امتحان السداسي الثاني-أجري بتاريخ: 1995/06/07

– الحضارة الاسلامية(السنة الثانية) – امتحان السداسي الثاني-أجري بتاريخ:1994/06/12.

– الأدب الحديث (السنة الثالثة)-امتحان السداسي الأول- أجري بتاريخ: 1994/01/23.

– اللسانيات التطبيقية (السنة الرابعة) – امتحان السداسي الأول-أجري بتاريخ:1995/01/10.

العينة المبحوثة:

يتألف المجتمع الأصلي لهذا البحث من مائة –100–طالب وطالبة، خضعت أعمالهم – الامتحانات– للدراسة وهم يمثلون عينة عشوائية منهم 23 % من الذكور و77% من الاناث، وقد روعي في هذا البحث أن يكون أفراد العينة من سنوات دراسية مختلفة.

حدود البحث:

–من حيث منطقة الدراسة ؛ اقتصر اجراء هذه الدراسة على طلبة معهد اللغة العربية وآدابها بجامعة الجزائر الجامعة المركزية.

–من حيث المعالجة الاحصائية ؛ اقتصر الأمر في المعالجة الاحصائية للنتائج على استخدام النسب المئوية.

ينبى تصنيف الأخطاء على نفس الأصول التي ينبى عليها تصنيف البنى اللغوية، ففرقنا بين الأخطاء الخاصة بمستوى الألفاظ والأخطاء الخاصة بأبنية الكلام)التراكيب).

إن دراسة واعية لأوراق إجابات الطلبة أبرزت لنا ظهور عدد من المشكلات الاملائية والصرفية والنحوية والتركيبية تمثلت –على سبيل المثال لا الحصر – في:

–سوء تنقيط الحروف.

– اهمال علامة التضعيف.

– التاء المربوطة والتاء المفتوحة.

أما الأخطاء الصرفية فتمثلت في:

– أخطاء تصريف الفعل حسب المواقف المطلوبة أثناء الكتابة.

– أخطاء الاشتقاق.

– *الأخطاء النحوية:* فعلى مستوى الحركات الاعرابية يقوم الطالب بتغيير الحركة الاعرابية في آخر الكلمة، فيرفع ما ينبغي نصبه ويجزم ما ينبغي جزمه أورفعه...الخ وهذا النوع منتشر في جميع السنوات وقد وقع على الأخص في:

–أخطاء في رفع الفاعل.

–أخطاء في نصب المفعول به

–أخطاء في الجر

– *أخطاء التراكيب:*التعبير عملية ربط وتركيب، والقاموس اللغوي للطالب هوالذي يعينه على تركيب جمل مختلفة ذات معان، فإذا كان فقيرا في ذلك وجد صعوبة ومشقة وعجزا، وقد تمثلت صعوبات التراكيب في:

– *أخطاء الحشووالتكرار:*إن ما يغـلـب على كتابات الطلبة هوطابع الحشووتكرار العبارات والجمل والمفردات ففي السطر الواحد قد تكرر الكلمة عدة مرات، وهذا العيب منتشر في جميع السنوات وتمثل في:

حشوحرف أوضميرأوكلمة أوعبارة.

– أخطاء الاستبدال: قد يخطئ الطالب أحيانا في استحضار الكلمة المقصودة من المعجم الذهني، فيحل كلمة أخرى محل الكلمة المقصودة وقد عثر في المدونة على:

– استبدال حرف بحرف آخر

–استبدال ضمير بضمير آخر

– استبدال كلمة بكلمة أخرى أوبضمير
– استبدال عبارة بعبارة أخرى
– أخطاء الحذف: ظهرت في:
–حذف حرف (حروف المعاني أوالمباني)
–حذف ضمير
–حذف كلمة (اسما مثلا)
–حذف عبارة.

– *التعابير العامية المتفصحة*:تبين من فحص وثائق الطلبة أنهم عندما يحاولون كتابة فكرة يبدئون بالتعبير عنها باللهجة العامية في أذهانهم وبعد ذلك يحاولون ترجمة محتوى الفكرة إلى اللغة الفصحى مما يؤدي إلى خطأ العبارات معنى ومبنى، كل هذا يحدث بسبب تداخل نظامين لغويين معا وتزاحمهما على عقل الطالب أثناء عملية التفكير معطلا بعض عناصر النظام الذي تلتزم به الفصحى.

التعابير الغامضة:

هي عبارات غامضة لا تحمل أي معنى ولا أفكارا واضحة المعالم بالاضافة إلى اللغة غير الصحيحة التي يستعملها الطلبة سواء من حيث التركيب أومن حيث اختيار الكلمات المناسبة للتعبير عن الفكرة المراد تبليغها، حيث يعبر الطلبة ولا يقولون شيئا مفيدا ذا معنى.

– أخطاء الشواهد التي تعتمد على الحفظ: سواء تعلق الأمر بحفظ آية أوبيت من الشعر أوذكر علم من الأعلام)أديبا أومفكرا(أومعلومة تاريخية.

* التحليل المقارن للأخطاء الكلية المستخرجة مدونة سنوات الليسانس الأربعة

من تحليل النتائج السابقة للأخطاء لاحظنا أن نسبة مجموع الأخطاء ترتفع في المقررات الأدبية التي يترك فيها المجال للطالب لكي يعبر بطريقته الخاصة (طلبة السنة الثانية والثالثة).

أما إذا كانت المواد لغوية واعتمدت خاصة على الاملاء كما في حالة مقرر فقه اللغة فتنخفض نسبة الأخطاء طلبة السنة الأولى والرابعة، إذن فالمقررات الأدبية هي المحك الحقيقي لمعرفة مستوى النمو اللغوي للطلاب.

إن نجاحنا في تدريس العربية يعتمد أساسا على مدى إدراكنا العلمي للواقع اللغوي كما هولا كما نتمناه أونرسمه في مخيلتنا، وعلى انطلاقنا من هذا الواقع نحو إشاعة خصائص الفصحى تدريجيا في لغة المتعلمين (35).

إذ تبين مما سبق أن أخطاء الطلاب مادة مناسبة للتحليل، ووضع الحلول لتلك العقبات الكامنة وراء هذه الأخطاء التي يقع فيها الطلبة عن وعي أودونما وعي، ولما كانت العقبات ترجع إلى طبيعة العربية نفسها وإلى البيئة الجزائرية التي يتعلم فيها الطالب وإلى الطالب المتعلم نفسه بخبرته اللغويةالسابقة، واستنباطاته اللغوية فهذه الحلول يمكن إرجاعها إلى(36)):

– بيان وجوه الفرق بين العامية والفصحى.

– حث الطلاب على حفظ النصوص الأدبية الراقية، وقراءة كتب الأدب ذات الأسلوب الفصيح.

– تطويع ظاهرة الاعراب للطلاب.

– اكتساب الطلاب ميكانيكية اللغة العربية في مجال الصرف والاشتقاق

الأخطاء / السنوات	املائية	صرفية	نحوية	تركيبية	الشواهد التي تعتمد على الحفظ	المجموع
السنة الأولى فقه اللغة	253 %47,20	12 % 2,23	22 % 4,10	242 % 45,14	7 % 1,30	536
السنة الثانية الحضارة الاسلامية	1617 % 71,04	53 % 2,32	74 % 3,25	512 % 22,49	20 % 0,87	2276
السنة الثالثة أدب حديث	1167 % 72,26	26 % 1,60	76 % 4,70	327 % 20,24	19 % 1,17	1615
السنة الرابعة لسانيات تطبيقية	388 % 58,34	8 % 1,20	44 % 6,61	225 % 33,83	/	565

جدول يبين نسب ومجموع الأخطاء المرتكبة في كل سنة من سنوات الدراسة بقسم اللغة العربية وآدابها –جامعة الجزائر نموذجا–

الهوامش:

(1)مجبرابراهيم دمعةوعبد الجبار توفيق البياتي، دراسة استطلاعية عن دور المعلم وفعالياته التعليمية في ضوء متطلبات التطور العلمي والتكنولوجي، دار الكتاب للطباعة والنشر 1974، جامعة الموصل، ص6

(2)تركي رابح، أصول التربية والتعليم لطلبة الجامعات والمشتغلين بالتربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية 1982، ص 72.

(3)محمد توفيق رمزي (ترجة) نظرات في التعليم الجامعي، دار المعرفة القاهرة، أفريل 1963، ص 23

(4)المرجع نفسه، ص 12.

(5)زوليخة طوطاوي، الجوالتنظيمي السائد في الجامعة الجزائرية وعلاقته برضا الأساتذة وأدائهم، ص 13.

(6)المرجع نفسه، ص 14.

(7)دليل جامعة الجزائر للمدرسين والطلاب، السنة الجامعية(1988–1989)، ديوان المطبوعات الجامعية،ص 19.

(8)محمد علي حافظ، تطوير السياسة التعليمية في المجتمع العربي،دار الكشاف للنشر الطبعة الأولى 1967، ص 351.

(9)المرجع نفسه،ص 352.

(10)محمد زياد حمدان، تقييم التعلم أسسه وتطبيقاته، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين 1980، ص 14.

(11)رشدي طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الانسانية، دار الفكر العربي القاهرة، دون تاريخ، ص358.

(12)محمد خليفة بركات، علم النفس التعليمي –الجزء الثاني– دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة 1983 ص 324.

(13)المرجع نفسه، ص312.

(14)المرجع نفسه،ص 312.

(15)المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تطوير مناهج تعليم الكتابة والاملاء في مراحل التعليم العام،تونس 1983،ص 365.

(16)المرجع نفسه ص 317.

(17)محمد الصالح سمك، فن تدريس اللغة العربية وانطباعاتها المسلكيةوأنماطها العملية، المكتبة الأنجلوالمصرية 1975.ص 417.

(18)محمد عبد الخالق محمد، اختبارات اللغة، ص 227.

(19)المرجع نفسه، ص 7.

(20) Georges Mounin,dictionnaire de la linguistique , P.U.F, 1974,p197

(21)عبدالله لقديم، الأخطاء النحوية عند تلاميذ المدارس الاعدادية في منطقة بجاية، ص 9و10.

(22)الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة العربية وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص 357.

(23)المرجع نفسه، ص 360و361.

(24)نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، الكويت 1988، ص 84.

(25)الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير، ص 365.

(26) Jean Michel Brohes et Jean paul Confais ,L'interlangue , la langue de l'apprenant (traduction) p 69

(27)الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص 396.

(28)المرجع نفسه، ص 410.

(29) Jean Michel Brohes ,Jean Paul Confais , l'interlangue , la langue de l apprenant(traduction) p94

(30) الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص420.

(31)المرجع نفسه، ص 393.

(32)محمود اسماعيل صيني واسحاق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، 1992، ص 164.

(33)نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية ؛ تعليمها وتعلمها، عالم المعرفة، الكويت 1988، ص 102و103.

(34)محمود اسماعيل صيني واسحاق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء،ص 163.

(35)عباس محجوب: مشكلات اللغة العربية، حلول نظرية وتطبيقية، دار الثقافة، قطر، الدوحة، الطبعة الأولى 1986، ص 139و140.

(36) صالح جواد الطعمة، مشكلات تدريس اللغة العربية في مرحلة الدراسة الثانوية، دار الكتاب، الموصل، 1972، ص 63

ندعو جميع الأساتذة والباحثين للمشاركة ببحوثهم ودراساتهم في الأعداد القادمة من **التبيين**

عبد الحميد هيمة (*)

دلالة المكان في رواية "سرادق الحلم والفجيعة" لعز الدين جلاوجي

تناول عبد الحميد هيمة في هذا المقال، عنصر المكان بالدراسة والتحليل نظرا لمختلف الدلالات التي يحملها هذا العنصر في "رواية سرادق الحلم والفجيعة".

وإذا كان السارد عز الدين جلاوجي لم يعتمد في نقله للمكان على الوصف الفتوغرافي الذي يعيد فقط تشكيل الواقع حسب صورته، بل كان يقدم المكان من خلال نظرته الخاصة، فإن صاحب المقال ومن خلال استنطاقه لهذه الصور قدم أيضا قراءة خاصة لمختلف الدلالات التي يوحي إليها هذا الفضاء.

1. مدخل عام:

عز الدين جلاوجي من الروائيين الجزائريين الشباب الذين استطاعوا في السنوات الأخيرة أن يفرضوا حضورهم الإبداعي بفضل أعمال قصصية جيدة تنطق من الواقع ولكنها تتجاوزه بعد ذلك لتحلق في سماء الخيال والفن؛ لأن الإبداع الحقيقي ليس انعكاسا للواقع، وإنما هو تجاوز مستمر له، ولعل من أهم أعماله الروائية التي أحسب أنها حققت هذا التجاوز: رواية "سرادق الحلم والفجيعة" التي تجمع بين عمق التجربة وصدق الشعور، بين وضوح العقيدة وبسالة الدفاع عنها.

ففي هذه الرواية يقدم لنا الكاتب نموذجا ناضجا لفن القصة يدهش القارئ باكتمال إبداعه وتماسك وحداته، وقدرته على تجديد وعي الإنسان بالواقع عندما تخترقه نظرة الكاتب بغية الوصول إلى عمق التجربة بطريقة فنية تجمع عناصر الواقع وتكشف عن التناقضات الكامنة فيه.

(*) أستاذ، جامعة ورقلة.

ولعل أهم ما تتميز به هذه الرواية هو نزوعها نحو التجريب وتحطيم الشكل التقليدي للرواية، وهذا التجريب يكشف عن نفسه للوهلة الأولى من خلال ما تتيحه القراءة البصرية للنص الذي يتخذ في مواضع كثيرة عبر الرواية شكل السطر الشعري "وهذا يتطلب التعديل في تركيبه الجملة اللغوية بالتقديم والتأخير، وضبط الإيقاع لتثبيت هذا الوهم الشعري " (1) كما أن التجريب مس هيكل الرواية كذلك حيث عمد(جلا وجي) إلى تقنية تقديم الخاتمة، وتأخير المقدمة، وهذا يدل دلالة واضحة على ما يهدف أليه السارد من تحول، ورغبة في التجريب ولذلك فأنا لا أجد أبلغ من عبارة (لوكاتش) الشهيرة لتحديد معنى القصة بأنها "رواية عمليات التحول" سواء كان هذا التحول شكليا يقرأ بالبصر أم يتعداه إلى إنتاج الدلالة، فالواضح أن هذا التقديم بالإضافة إلى وظيفته الشكلية يؤدي وظيفة دلالية تسهم في تعميق الشعور بالتجربة القصصية.

إن هذه الرواية الجديدة لعز الدين جلا وجي تغري بالقراءة إذ أن بنيتها مثيرة بسبب نزوعها إلى التجريب -كما أسلفنا- ويطال هذا التجريب كل المستويات بدءا بالشكل العام للرواية، إنها تجربة بل مغامرة جديدة في الرواية الجزائرية المعاصرة تستحق منا البحث والتأمل، كما أن أحداثها غريبة جدا تتقاطع مع الرمزي والأسطوري الخيالي إنها تصور الواقع بمنظور ذاتي وشخصي فريد وخاص.

لماذا المكان ؟

لم يكن اختيارنا للمكان في هذه الرواية ليكون موضوع بحثنا هذا اعتباطيا، وإنما لسبب جوهري وهو تضمن الرواية حضورا قويا لعنصر المكان، فقد طغى المكان في رواية (سرادق الحلم والفجيعة) على العناصر الأساسية للخطاب السردي وفي مقدمتها الشخصيات والسرد الذي يعد أهم مبدأ أو خاصية يقوم عليها الخطاب الروائي حتى أن (جيرار جينات) يحدد سردية الخطاب بالنظر إلى هيمنة صيغة السرد فيه(2).

بالنسبة لهذه الرواية نلاحظ ثراء كبيرا لعنصر المكان الذي تتحرك فيه الشخصيات، بل إن المكان يتحول فيها إلى شخصيات روائية فاعلة "تتجاوز وظيفتها الأساسية المتمثلة في كونها إطارا أو ديكورا، لتصبح عنصرا مهما من عناصر تطور الحدث" (3).، ولم يعتمد السارد في نقل المكان على مجرد الوصف الفوتوغرافي الذي يعيد تشكيل الواقع حسب صورته المفترضة وإنما كان يقدم المكان من خلال نظرته الخاصة، وقد انعكس ذلك على أفعال الشخصيات فحمل المكان بذلك قيما مختلفة وأحيانا متعاكسة مثلما هو الشأن بالنسبة لفضاء المدينة وهو المكان الرئيس في هذه الرواية ومجال دراستنا في هذه المداخلة.

المكان في الرواية:

نتناول في هذه المقالة عنصر المكان في رواية "سرادق الحلم والفجيعة " ولأن الأمكنة متعددة في هذه الرواية فسأختار (المدينة) وسوف لن تكون قراءتنا لهذا الفضاء "مجرد ابتلاع استهلاك، وترديد لأفكار ونوايا النص وحده، بل إنها لا تستقيم ولا تتحقق فعليا إلا من خلال تفاعلها مع الذات القارئة " (4)

وهكذا فإن النص لا يقرأ بشكل واحد لأنه يعطي لكل قارئ معاني ودلالات تختلف بحسب ثقافة ومعارف كل قارئ "بهذا المعنى ليست القراءة شيئا معطى بواسطة النص الذي نقرؤه،بل وهي فعل نبنيه وننميه عبر سفر جميل، ونعيد نسجه عبر ذواتنا ونتيح له إمكانية حياة جديدة"(5)، ومن هنا تأتي أهمية فعالية القراءة والتي هي "كتابة ثانية " كما يقول منذر عياشي في كتابه " الكتابة الثانية وفاتحة المتعة ": "فالقراءة لا تنفك تدور في فلك القراءة،بل هي كتابة ولكن بطريقة أخرى ... والنص نظام يستدعي القراءة وينعكس فيها،ولولا هذا لاستعصى إدراكه واستحال فهمه،ولا ندثر معناه وغاب حضوره "(6) ومن هنا تأتي أهمية وجود القارئ الجيد الذي يستطيع استنطاق مجاهل النص وسبر أغواره الخفية حتى لا تبقى دلالاته مخبوءة، وهذا من شأنه أن يسمح للقراءة على حد تعبير (ميشيل فوكو): "أن تقول في الأخير ما كان منطوقا به بصمت هناك " (7).

وباستنطاق النص يبدو لنا فضاء (المدينة) مرادفا للموت والانهيار، مدينة منفصلة عن عالم الإنسان كل شيء فيها موت وخراب ودمار، وانحلال ورذيلة إنها مدينة مومس تبيح نفسها لكل المارة والعابرين، والذي يقرأ الرواية فإنه لن يجد صوره للمدينة أكثر شناعة وتجهما وانحطاطا من هذه الصورة.

إننا أمام مبغى مديني كبير يمتهن كرامة الإنسان ... وهكذا نرى كيف أن الفضاء في هذه الرواية ليس مجرد خريطة جغرافية على حد تعبير (يوري لوتمان) أنه نتاج " لاشتغال تراكمي للدلالة وذلك من حيث أنه كباقي العناصر التكوينية للخطاب الروائي يعيد القارئ بناء معناه ويشكل مظهرا من مظاهر نشاطا القراءة" (8).

وعلى العموم فالكاتب يصور هنا المسخ الذي لحق المدينة هذه المدينة التي كانت حلما راود الفلاسفة والمفكرين المدينة المثل العليا والقيم السامية غير أن الأمر في الرواية تحول وانقلب رأسا على عقب، ومسخت المدينة فغدت مومسا* همها إشباع غرائزها، ولم يقع لها ذلك إلا بعد أن سيطر عليها أراذل أهلها (كالغراب) وساعده (نعل) رمز الضعة والحقارة. فأصبحت مرتعا للفئران والكلاب وجحافل الدود.

الغربة ملح أجاج
وحدي أنا والمدينة
لا ورد ينمو ههنا.. لا قمر.. لا حبيبة
لادفء في القلب الحزين..
وحدي أنا والظلام (9)

الظلام هو الجو النفسي والطبيعي الذي يلازم الفاجعة فنحن أمام تجربة الخطيئة، وهي تجربة بطبيعتها تؤثر الظلام للتقيه وتكره النور الفضاح " (10) السارد في النص السابق ثائر على هذا الليل رافض لواقع المدينة حيث يكشف وجهها البشع دون ذكر الوجه الآخر للمدينة وهو وجه متخيل لأنه غير موجود في الواقع وغير مصرح به، لكنه يملك شرعية وجوده.

والسارد يركز على هذا الوجه القبيح للمدينة لينتج دلالة معرفية بالأزمة بالمأساة

* عند هذه الصورة للمدينة عند السياب "المومس العمياء نزار قباني " البغي صلاح عبد الصبور وحجازي دنقل وسعدي يوسف.

التي تعيش فيها المدينة والتي قد تكون وسيلة لتفادي عدم تكرار المحنة. ورفض الزمن القائم لينمو الزمن الآخر المغاير، ومن هذه المعرفة التي يولدها الخطاب نصل في النهاية إلى البداية حيث تبدأ حكاية أخرى خارج الرواية، حكاية من صنع الواقع الحاضر الذي علينا أن نصفه، ونصوغ خطوطه الجديدة بأيدينا ولعل تلك المقدمة التي تأتي في ختام الرواية تضع نفسها بداية لهذه الرواية التي لم يكتبها الروائي بعد. وهذا الحلم الذي لم تكتمل صورته.

إن الكاتب يعبر في الرواية عن التدهور في سلم القيم في حياة الناس في هذه "المدينة المومس" والمجتمع الحيواني الذي لم يتطهر بالفن ولم يرق بالعلم، وتتقمص المدينة هنا دور البطولة فيه فتتحول من مجرد إطار مكاني ساكن إلى شخصية أساسية داخل النص السردي، فهي سبب كل الشرور، ومصدر جميع الآثام، وعلة المفاسد الاجتماعية وهذه الأمور جميعها تجسيد لموت الإنسان وتفريغه من أصالته (11) المدينة إذن هي سبب الشرور يقول (جلا وجي) مخاطبا المدينة:

أيتها المدينة المومس

إلى متى تفتحين ذراعيك للبلهاء.. ؟ ؟

إلى متى أيتها المدينة تمارسين العهر جهارا دون حياء..؟ (12)

وقد نجح الكاتب في رسم صورة "المدينة المومس" وذلك من خلال استخدام كل الطاقات الفنية المتاحة لتقوية البعد الدرامي، وتعميق الوعي بالذات والواقع المعيش، وكذا تأكيد الهوية من خلال الإنكسارات الاجتماعية والثقافية والسياسية لواقع الشخصية الروائية، ويتأكد ذلك من خلال إصرار الكاتب دائما على حضور صورة الآخر ضمن وعي الأنا الساردة، وعلى هذا الأساس تستدعي الحكاية تركيبا حديثا يتخذ من الفضاء بؤرة للفعل السردي، إنها تكوين روائي جديد عند (جلا وجي) ينتقل بمركز الثقل من الإنسان إلى المكان ممثلا في "المدينة المومس "المدينة المرأة:

مدينتي بقايا الآسن بجوف الغدير

مدينتي مبغى كبير (13)

ونشير هنا إلى أن صورة المدينة في الأدب العربي الحديث تتحد بصورة المرأة البغي، فالمدينة في اللغة (مؤنثة) وفي معظم الأحيان كانت حركة التاريخ ضد المدن فتحا واجتياحا واغتصابا لها ولنسائها، ولمواردها وهي ما تزال إلى اليوم، ثم أن الكاتب يألف هذه الصورة الجنسية في زمن يشيع فيه الاغتصاب في المدن الكبرى كما تشيع الدعوة إلى الانطلاق التام من القيود المتصلة بالجنس (الدعارة) ولذلك يجد الكاتب هذه الصورة قريبة المنال والأداء (14)، الرواية إذن تتراوح بين الفجيعة التي هي راهن المدينة، والحلم الذي هو استشراف للمستقبل، ولذلك نلمس في النص أسلوب التقابل أو الثنائيات الضدية من خلال هذا الصراع والتناحر، وهذا الراهن والاستشراف وهذا الحلم والفجيعة في كل شيء ابتداء من العنوان:

" سرادق الحلم والفجيعة " إلى هندسة الرواية وشكلها إلى لغتها إلى شخصياتها إلى المكان والزمان إلى أنسنة الشيء كالنخلة والصخرة والهدهد والزيتونة والفئران إلى تشييئ الإنسان كالغراب ..."(15) يقول (جلا وجي) في مقطع الفأر

والحصاة ": "من بالوعة القاذورات يخرج فأر أغبر يمشي الخيلاء.. يبصر قطا متكورا على نفسه يضحك الفأر ضحكة هستيرية.. يجري خلفه.. يفزع القط يندفع فأرا " (16)

في هذا المقطع نلاحظ كيف يمضي (جلا وجي) في نزعته التحويلية فالفأر يصبح قطا، وأراذل الناس يصبحون سادتهم، ثم ينتقل الكاتب بمركز الثقل من الحيوان إلى الجماد إلى "بالوعة القاذورات" رمزا للمدينة المومس، المدينة القبيحة، فالبالوعة تتحول إلى شخصية روائية تمارس فعل الحضارة كل شيء في هذه المدينة قذر حتى المقهى التي يجتمع فيها أهل المدينة تتحول إلى فضاء مغلق يحمل دلالة الركود والضياع والعجز عن التغيير: "دخلت مقهانا الشعبية.. دخان يتصاعد من الزاوية يغازل أنوف المكومين.. السقف ملعب تمارس فيه العناكب هواياتها المفضلة.. أجساد متهالكة هنا وهناك كرؤوس ماشية منخورة"(17)، وهنا يقع التحول للمرة الثانية عندما يمضي الكاتب في وصف الإنسان المثقل بأعباء الحياة في صورة "ماشية منحورة " دلالة على العجز والاستسلام للواقع أما في مقطع (قبحون) فدور البطولة فيه يتقمصه (الغراب) وهو بطل عكسي للإنسان، يعكس غياب قيم الإنسانية وغلبة النزعة الحيوانية على الناس مما يعمق مأساة الإنسان في هذه المدينة الظالمة التي تبتلع الجميع.. كلهم على جسدها المتهدل المهترئ.. يغدون حلزونات لا تحسن إلا التلذذ بالالتصاق وأنا أرفض.. أكره.. أنبذ الالتصاق " (18)

هذا المشهد يجسد رؤية الكاتب للمدينة المومس والتي يصور وجودها المادي الثقيل عبر مجموعة من المقاطع المفعمة بالأسطوري والمجازي الغريب، حيث ينطلق الكاتب من الواقع من أحداث بسيطة ثم سرعان ما يفجر فيها قدرة التحول الأسطوري، وهذا يجعلنا نذكر كلمات (نتالي ساروت) عن الواقع حيث تشير إلى أن "هناك واقع يراه كل الناس ويدركونه بشكل فوري مباشر، واقع معروف ومدروس ومحدد واقع اجترته أشكال تعبيرية، أصبحت هي نفسها معروفة ومسطحة لكثرة تكرارها، وهذا الواقع ليس أبدا واقع الكاتب الروائي، فهو مجرد مظهر يوهم بالواقع، الواقع بالنسبة للروائي هو المجهول واللامرئي، وهو ما يراه بمفرده، وما يبدو أنه أول من يستطيع رصده، الواقع لديه هو ما تعجز الأشكال التعبيرية المألوفة والمستهلكة عن التقاطه "(19) وهكذا تغدو الرواية تخييلا ينطلق من منظور من رؤية، ويحمل منظورا أو رؤية، أو بنقل إن ثمة قدرا من الانزياح في الرواية بحكم طبيعتها كمتخيل كفن ثمة نزوع إلى التجديد والرمز تجعل المكان الروائي مشاهد رمزيا غامضة والكاتب لا يقف عند حد وصف هذا الواقع العجيب وإنما يقف موقفا رافضا لهذا الواقع، يأتي هذا الرفض في الصورة الثانية للمدينة (الطرف النقيض) وهي المدينة الحلم (حبيبتي ن) منبع الفطرة الأولى ومصدر الصفاء والسكينة:

آه مدينتي..

عفوا أقصد حبيبتي، لماذا تهرب منا اللحظات الرائعة الجميلة

أولم تكوني يوما ابتسامة بريئة أرصع بها قلبي المتوهج ؟

أو لم تكوني يوما نورا يملأ الأكام الضاحكة ؟

أو لم تكوني يوما.. موجا.. شوقا يدغدغ أعماقي بأوتاره الرنانة

هل تذكرين حبيبتي ... (20)

هنا يستحضر الكاتب المكان /الماضي ليواجه به المكان /الحاضر يستحضر ماضي المدينة السعيد عندما كانت تنعم بالحسن والجمال قبل أن تدنسها يد (الغراب) و ساعده (نعل).

ويواصل الكاتب معتمدا على الوصف والذي هو حتمية لامناص منها في السرد كما يقول "عبد المالك مرتاض (21) فيقدم مشهدا طافحا بالجمال للمدينة الحلم قائلا:

حسناء، حبيبتي يا لون الفرح والقمح البري..

يا طعم الطفولة والحلم والليمون..

يا قامة الصفصاف وكبرياء السرو..

يا.. نسيم البراءة.. يا براءة النسيم

يا.. القوزح.. الجوهر.. السر.. اللب.. العمق.. الكنه (22)

وبهذا يقدم الكاتب صورة جديدة لهذه المدينة كما كانت قبل أن يمتص حيويتها الغراب فيحولها إلى تلك الصورة القبيحة التي رسمها منذ بدء الرواية (المدينة المومس) وبذلك فقد جاء الوصف لغرض فني ولم يأت بشكل اعتباطي وهو جعل الرواية تحمل شقين أو مرحلتين، مرحلة ما قبل المأساة وهي مرحلة الحلم، ومرحلة المأساة وهي مرحلة الانهيار، وبين المرحلتين يقف الكاتب حائرا، تارة يتجه بخياله إلى الواقع يعريه ويكشف زيفه، وتارة أخرى يرتد إلى الماضي وينخرط في ذلك الحلم الجميل، ويتوحد مع مدينته راسما ملامحها بريشة الفنان العاشق لفنه ولكن هذه الصورة المتخيلة سرعان ما تتلاشى لأنها لا تملك قوة الثبات والديمومة إنها حلم، حلم جميل حلم محروم من الإنبناء حتى إن اسم هذه المدينة الحبيبة هو "ن" وهو حرف صغير، حرف واحد، غير مصرح به، ولعل سقوط حروف اسم المدينة، واكتفاء الكاتب بالحرف "ن" يدل على عدم اكتمال هذا الحلم وتحقيق وجود هذه المدينة على أرض الواقع يقول الكاتب "لعل الأمر لا يعدو أن يكون حلما جميلا"(23)

واكتفاء الكاتب بالحد الأدنى ببعض الحلم اكتفاء غير مرغوب فيه إنه نتيجة حتمية لمضايقات الواقع وشدة وطأة الحاضر.

وعلى العموم لو أردنا ترتيب المكان في هذه الرواية فإننا نجد ثلاث مراحل:

1-مرحلة المدينة المومس:وهي تحتل أول الرواية بدءا بالمقطع الأول وهو "أنا والمدينة " وكأن السارد أراد من خلال دلك أن يضعنا مباشرة في مواجهة المأساة ليعمق شعورنا بفداحتها.

2-مرحلة المدينة الحلم "الحبيبة ن " وتقع في وسط الرواية.

3-مرحلة الهزيمة ونهاية الرواية بانتصار المدينة المومس واستسلام البطل لغوايتها في هذه المرحلة يسقط الحلم وتسقط رموزه "نور الشمس" شذا الزهر، وسنان الرمح، ويسقط البطل فيصيبه المسخ والوباء الذي أصاب أهل المدينة المومس

نجد ذلك بداية من المقطع الثلاثين في الرواية، ولكن هذا المسخ والسقوط كما يتبين من المقطعين 35، 36 وهما "النبع والمجدوب" و "الطوفان والفلك" "سقوط مؤقت لأن "المجدوب" رمز الحكمة والنبراس الهادي ينجح في إنقاذ البطل من السقوط الكلي حيث يعود قويا كما كان يمارس من جديد فعل الصمود والموجهة "وقفت عند زيتونة عرشت على الأرض تخفي بمكر شديد منهل الشلال.. وقفت عنده.. انبسطت أساريري دمعت الزيتونة زيتا يضيء نورا على نور "(24).

والكاتب هنا ينتقل بمركز الثقل إلى أماكن مناقضة "للمدينة المومس" هناك مثلا الشلال المختبئ والذي يحمل في النص دلالة البقاء واستمرارية الحياة، هناك كذلك الصخرة والتي تحمل دلالة الصمود والموجهة، فقد كانت مصدر الحياة لموسى (عليه السلام) وكانت مرقى الرسول (ص) إلى السماوات العليا في حادثة الإسراء والمعراج، بالإضافة إلى شجرة الزيتون وهي مصدر الحياة بالنسبة للبطل ومصدر الحنان الرأفة، وهي كذلك رمز للأمن والسلام.

وجلا وجي " لا يقول لنا ذلك بداهة بطريقة الرومانسيين وإنما بمنطق الفن الواقعي الماكر، وبطولة الشجرة أو الشلال على ما فيها من نقد للحياة، وهجاء للمجتمع عودة إلى النموذج الأول لصلة الإنسان بعناصر الأرض ونباتها " (25) وبفضل إعادة هذه الصلة المقطوعة بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والشلال تعود للبطل حيويته بعد أن غسله "المجذوب" بمياه الشلال ونقاه من أدران المدينة المومس، وأمره بصنع الفلك رمز النجاة من الطوفان الذي غدا يهدد المدينة ويوشك أن يغرقها.

الطوفان قادم.. الطوفان قادم

وأصنع الفلك بأعيننا ولا تخاطبني في الغافلين.. الضالين

السامدين.. التائهين.. المدهنين (26)

وهكذا تنتهي الرواية نهاية مفتوحة على المجهول لا شيء إلا أسئلة مطروحة واحتمالات متخيلة، لينقلنا الكاتب بعد ذلك إلى الجزء الثاني من الرواية، وهو بعنوان "أصحاب الكهف والرقيم" وهذا العنوان ينقل القارئ إلى متاهة أخرى من الضبابية والغموض وهو عنوان. يجعلنا نستحضر قصة أهل الكهف الذين فروا بدينهم إلى الكهف خوفا من أن يفتنهم قومهم عن دينهم ويردوهم بعد إيمانهم كافرين وهكذا فكما فر الفتية المؤمنين إلى الكهف بحثا عن الأمن والسكينة، يفر الكاتب إلى الكهف، وهو يرمز بذلك إلى القيم الروحية، فيصبح لجوء الكاتب إلى الكهف في الجزء الثاني من الرواية لجوء إلى القيم الروحية التي هي برأيه السبيل الوحيد لإنقاذ المدينة.

الهوامش:

(1) صلاح فضل، شفرات النص،دار الآداب،بيروت 1999 ص 215

(2) ينظر سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص

(3) ابراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق، الجزائر، 1999، ص 207

(4) حسن نجمي،شعرية الفضاء،المركز الثقافي العربي،بيروت 2000 ص 76

(5) المرجع نفسه، ص 77

(6) منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998 ص 5 وما بعدها

(7) ميشل فوكو، نظام الخطاب، ت.محمد سبيلا ص 19.

(8) حسن نجمي، شعرية الفضاء، ص 80.

(9) عز الدين جلا وجي،رواية سرادق الحلم والفجيعة، مطبعة هومة الجزائر 2000 ص 08.

(10) مختار على أبو غالي، المدينة في الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة ع ص 128

(11) نيظر محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر ص 261.

(12) عز الدين جلا وجي، الرواية، ص 09.

(13) المصدر نفسه، ص 10.

(14) محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص.

(15) رسالة من المؤلف بتاريخ: 05 ماي 2001.

(16) عز الدين جلا وجي الرواية ص 10.

(17) الرواية، ص 11

(18) الرواية، ص 18

(19) صلاح فضل، شفرات النص، ص 221، 222.

(20) الرواية، ص 25.

(21) يظر عبد المالك مرتاض — تحليل الخطاب السردي، ص 264.

(22) الرواية، ص 26.

(23) الرواية، ص 59.

(24) الرواية، ص 123.

(25) صلاح فضل، شفرات النصر، ص 217

د. حبيب مونسي(*)

مصير الشخصية وشخصية المصير في الرواية الجديدة

يطرح الدكتور حبيب مونسي في هذا المقال مختلف التحديات التي تواجه الرواية الجديدة، في خضم التحولات العميقة والمعقدة التي يفرضها عالم اليوم. فبعدما فقد هذا الفن الأدبي الرسالة النبيلة التي كانت له لما كان العالم ملك يديه، هاهو الآن في مواجهة مفتوحة:

-على موقفين: الاستسلام أو المواجهة.

-وعلى أساس احتمالين: الاختفاء تحت ذريعة. انتشار الوسائل السمعية البصرية أو الردة نحو الرواية التقليدية.

تقديم:

يسجل الفكر الغربي أن حركة العالم لم تعد ذلك الانسياب الهين المساير لمجرى الزمن، وكأنه ينحدر في خط مستقيم إلى نهاية واضحة الحدود والعالم. وفق التصور الكلاسيكي للزمان والمكان. لقد أدرك أن الحركة اليوم فيها من التعقيد، والمفاجآت، ما يجعلها كثيرة الغموض، متعددة المقاصد والنهايات. هذا الشأن في العلم، لم يكن إلا ليرتسم على صفحات الفن، ناقلا الحركة الجنونية إلى محاولاته التجريبية التي تسعى إلى تثبيت بعض ملامح العالم المتحول من حولها. وكان التوتر المتبادل بين الواقع والفن يضفي على المحاولات من الشدة والتسارع، ما يجعلها تبدو -هي الأخرى- وكأنها من قبيل العبث الذي لن يخلف شيئا ذي بال. أو كأنها تلك المحاولات التي يريد أصحابها أن يوهموا أنفسهم أنهم يصنعون شيئا، يميزهم عن غيرهم من سابقيهم، ويضمن لهم شيئا من التفرد.

إنها الحركة التي يصاحبها كثير من الغضب، وكثير من التوتر، وكثير من التطرف أيضا. تلك السمات التي رصدها الدرس السوسيولوجي في كشفه عن طرائق التعامل مع المادة الفنية إبداعا ودراسة. وكأن التشنج الحاصل من عدم القدرة على مواكبة السرعات المتزايدة للعالم وأشيائه، تفرض على الذات الكثير من التذمر، والتوجس، خيفة أن تتخلف عن الركب، ولا تقو على ملاحقة الأشياء ومتعلقاتها. وأكبر مأساة أن تتخلف الذات عن واقعها، فلا تدرك فيه -على الرغم من توافر المعارف- إلا دائرتها الخاصة في ضرب من الغموض والضبابية.

(*) أستاذ، جامعة سيدي بلعباس.

وعندما نستمع إلى "سوروكين" يعدد صفات الفن الحديث الذي ولدته الخيبة الناشئة عن حالات الاغتراب، نكتشف فداحة الخطب، في عدم القدرة على المتابعة، وعلى الفهم، وعلى التحصيل كذلك. لقد وصفه ب (الجهنمي، الاحتجاجي، المتمرد، العفن، التخومي، الباحث عن الإثارة، المهيج، المتكلف، الخليع، المسخط، الاستعراضي، الهجين، الوقح، المنفر، العدمي، الإباحي، التهكمي، السادي..) وكأن الفن فقد الرسالة النبيلة التي كانت له من قبل، لما كان العالم ملك يديه، يعرفه، ويصنع قيمه. أمّا وقد صار العلم غريبا عنه، مستغلقا عليه، فليس أمامه سوى التذمر والسخط. سوى أن يتصف بالنعوت التي عددها "سوروكين" من قبل.(1).

إنها شهادة الروائي كذلك، تضع العالم وحركته في الطرف المقابل من القضية لاتهامه صراحة. مسجلا بذلك الانفصال التام بينهما. يقول "ألان روب غرييه" بعدما يؤكد أن العالم لم يعد من ممتلكات الإنسان، وأنه مصدر الغربة التي يكابدها، والتهميش الذي يعانيه، وإن حقيقته:« أولا وقبل كل شيء في حضوره، فالمهم الآن بالنسبة لنا هو أن نبني أدبا يعمل لتلك الحقيقة حسابها.» (2) فالمواجهة مفتوحة على موقفين: الاستسلام، أو المواجهة.

1- منطق الاستسلام:

ينشأ هذا المنطق من وضعية التجانس المتبادلة بين الذات والعالم، معتبرة أن لا صدام بينهما في الوجود، وأن لا تعارض في الحقيقة. وكأن الذات امتداد للعالم، وتجسيد لحقيقته المطلقة. تستمد منه قيمها ومعاييرها، وتنفتح على تبيان الجليل والجميل فيه. وهو الفهم الذي أطر الفكر الكلاسيكي القديم بمختلف توجهاته الفلسفية مادية كانت أو مثالية، ما دامت حقائقه وقيمه علوية تتلقاها فيما يشبه الاستسلام الموقن بمحمولاتها، الراضي بمطالبها. لذلك كان الفن في أرقى صوره تعبيرا عن هذا الإيمان. وكانت الرواية ذلك النسيج الذي يختصر العالم والمجتمع أمام عيون القراء، معلما، مرشدا، مثبتا القيم، موحيا أن الأشياء والكلمات تدل على مدلولاتها دلالة مباشرة، لا يحول دونها شيء معترض، يحمل الذات عناء التأويل والبحث.(3)

ويتجسد منطق الاستسلام في أن بنية هذا الفكر:« قائمة على الإعادة والتكرار، لاتفضي إلى إنتاج المعرفة وتجديدها بقدر ما تؤول إلى المحافظة عليها واتصالها وضمان استمرارها.» (4) إنها الوضعية التي لا تجد فيها الذات داعيا يحفزها على تغيير القائم الذي يمثلها أحسن تمثيل، والذي يحفظ لها الكيفيات التي استقرت عليها في معاشها وتفكيرها. حتى عمليات الشرح والتفسير مقصية من هذا المحيط لأنها قد تعقد الواضح، وتضيف إليه ما يشوش سهولته وسلامته.

2-منطق المواجهة:

يرى "ميشال فوكو" أن منطلق هذه المرحلة يمكن تحديده انطلاقا من ملاحظة بسيطة حين:« كف الاسم عن تسمية الأشياء، وحل محله الفعل المحيل على أحداث، وصيرورات، والدال على طريقة تعاملنا مع العالم، ورغباتنا، وإرادتنا» (5)

ومعنى هذه الشهادة، أن الذات لم تعد في موقف المتلقي المستكين الذي يتلقى الأحداث كما هي من غير تدخل أو مناقشة. بل أضحى التعامل مع العالم يقوم على وتيرة أخرى، أكثر تعقيدا وذاتية. فالذات هي المنطلق الجديد للمعرفة، وهي المحدد الرئيسي للدلالة. ومن ثم سلبت الذات من العالم اللغة والمعنى. وأعطت للكلمات دور التمثيل وحسب. وهو الدور الذي يمكن أن تتغير وظائفه تباعا بحسب الرغبات التي تتوخاها الذات من جهة، وبحسب مطالب الأشياء ذاتها. هذا المنطق الذي أفرز جديده من المفاهيم المختلفة والمتناقضة، يمكن أن نوقفه عند حدود مفهوم واحد، هو "الحرية". ذلك أن نقل:« نقل السلطة من عامل خارجي مطلق إلى الإنسان، والاحتكام إلى الذات باعتبارها القيمة العليا والمرجع الأوحد، المؤسس للبنية الفكرية، والعقائدية والسياسية،والاقتصادية، أفضى إلى بروز قيم الحرية الفردية،والاحتفال بها والتنظير لها. فلكل فرد عالمه الخاص، وتجاربه الذاتية، وذوقه، مما يكسب الحكم الفردي شرعية، ويؤهله لتبوؤ قيمة عالية كانت غائبة.» (6).

فإذا كان هذا الفهم ينسحب على المستوى الفلسفي في تأطير الفكر الغربي، فإنه يجد في الفن المجال الخصب لاستثمار رؤيته، وتقديم الدليل على أن الذات تستطيع خلق عالمها الخاص التي تراه في مرآة الذات، والتي تجد له من الصور ما يكون مجرد تمثيل له. لا يدل عليه دلالة الحقيقة العينية. فهذه لا تدركها سوى الذات نفسها. بل ليرمز إليه من خلال المسافة التي أضحت تفصل الدال عن المدلول. في وسط من الاحتمالات الممكنة التي تنفتح للقراءة والتعدد. لذلك كانت حقيقة الفن – ومنه الرواية، على رأي جاك بنفيل-:« ترفض أن تكون قوتا اجتماعيا، ومرعى للخيال، أو أداة لبسط العادات الراهنة. لقد حاولت أن تجعل من نفسها فنا، لا من حيث الشكل، بل من حيث الهدف: أي إثارة ساطعة لقلق الإنسان أمام ما يتجاوزه، أكثر من أن تكون تكرارا منطقيا للرتابة والأحقاد البشرية. » (7).

فالمختلف -إذن- في منطق المواجهة، يجعل الرواية تجابه العالم، ولا تسترسل معه، محملة بوتيرة الغضب الذي تحمله الذات إزاء الحقائق التي لم تجد لها حركتها الخاصة من فرص التروي والفهم. والقلق الذي تعبر عنه الرواية، ليس قلقا ناتجا عن المجهول المداهم، وإنما هو قلق ناتج من التجاوز القاتل الذي يضاعف من نير الاغتراب، ويثقل وطأة التهميش والاستبعاد. فالقلق مستديم ما دامت الحركة المتسارعة للعالم لم تضبط وتيرتها مع حركة الذات نفسها. ولنا أن نميز بين فعلين في جيلين متقاربين من الروائيين لنشهد الفارق في الرؤية والمعالجة: يقول "ألبيرس":« بينما كان "زولا" و"دو هاميل"و"موروا" يطرحون المشكلات التي تطرح في داخل البنيان البشري. جابه "موزيل"و "كافكا" و"كوكتو"و"هوفمنستال" و"برتون" المشكلات التي تفرضها العلاقات البشرية والمصادفة، وبين الحكمة الإنسانية وعجز البشر بين المعلوم والمجهول.»(8).

إن الانتقال من وصف النظام البشري إلى التساؤل عن العجز والمصادفات، يفصح عن انتقال جديد في

حركة المواجهة بين الفعل الروائي والعالم من جهة، وبينه وبين الأساليب المتبعة التي تسير عمليات السرد فيه. إذ ليس من المعقول أن تواجه الطائفة الثانية مشاكلها الخاصة بعين الأدوات التي استعملتها الطائفة الأولى. بل المستجد بعدهما، جعل البحث المضني يلتفت صراحة إلى الخروج عن الأعراف جميعها بغية تأسيس –أو على الأقل- إرساء بعض المحاولات الجديدة، ريثما تتبين الرؤية، وتستقر على نمط معين. والقلق الجديد الذي يواجه الرواية الجديدة يتجسد في الشخص. فـ"جون ركاردو" يرى أن:« طمس العلامات الخاصة بالشخصية، مرده إلى أن الإنسان اليوم رقم مبهم بين أرقام مبهمة.» (9).

3-مصير الشخصية:

يسجل النقد الأدبي الحديث في اشتغاله على الرواية الجديدة ملاحظة خطيرة، تتصل بطبيعة هذا الجنس من الفن، مفادها أنها:« نوع يستعصي على التقعيد، وتفشل معه كل محاولة للتلقين. لأنه لم يستقر على شكل نهائي. بل يبحث بشكل دائم، ويحلل ذاته أبدا، ويعيد النظر في كل الأشكال التي استقر عليها.» (10) وليس ذلك منه إرادة في التغيير والتجديد التي يطمح إليها كل فن لا يرضى لنفسه أن يكون فنا مكررا. بل الرواية متابعة متبصرة للواقع. ولا نقصد من المتابعة تلك العملية التي تجعل الرواية محض تسجيل أمين لإفرازات الواقع والعصر. بل المتابعة قد يكون فيها من الاستشراف ما يتجاوز الواقع والعصر معا. والمتابعة التي تؤسسها الرواية لنفسها، هي الحركة الفاحصة التي ترفع إلى عين المجتمع جملة الحقائق الغائبة عنه، على الرغم من مكابدته لها يوميا. وكأنها التسمم البطيء الذي يذهب حاسته اليقظة. وعندما تستشعر الرواية أن الحركة في الواقع، والعالم، وارتدادها على الذوات لن تجد في خضم التسارع الملحوظ، مستقرها أبدا. فإنه يتوجب عليها هي الأخرى أن لا ترى لنفسها مستقرا تنتهي عند عتباته حركتها. فالتوثب الذي يسكن العالم، يسكنها في المقابل، جاعلا من أشكالها المعقولة وغير المعقولة توصيفات للتحولات التي تسكن الحركة الخارجية.

إنه المنطق الذي أقام عليه "ميشال بيتور" نظرته حين اعتقد في اتجاه واحد أن:« البحث عن أشكال جديدة من شأنه إبراز مواضيع جديدة، التي من شأنها الكشف عن علاقات جديدة.»(11) بيد أننا نجد في الاتجاه المقابل، والذي نعتقده أكثر معقولية من الاتجاه الأول، أن تلمس الحركة المستجدة في الحياة، والاستبصار بأبعادها من شأنه أن يتطلب أشكالا أكثر مناسبة له، ولمواضيعه الجديدة. إذ ليس الشكل هو المولد للمواضيع الجديدة. بل الموضوع المستجد البكر هو الذي يفرض على الفن أن يجدله شكله المناسب.

كانت "نتالي ساروت" تشيّد أدبها كله:« في المناطق نفسها، في رطوبة هذا العالم وفزعه وغناه، التي هي الحياة كما نشعر بها قبل أن نحولها إلى كلمات.»(12) فالتجدد واقع لا محالة في الحياة. وهو الاكتشاف الذي أسس عليه القرن العشرون مفهومه للواقع المتبدل. فقد:« اكتشف مع "بروست" و"والأنكلوسكسونيون" أن الحقيقة كالعالم الطبيعي ليست ذات شكل

واحد، ولا تخضع في كل مكان للقوانين نفسها. فهي تحتوي على عدة طبقات، وعدة "كثافات". ويتعلق الأمر كله بالمقطع الذي يختاره الإنسان ليقوم بالرؤية فيه، والأدوات التي يستعملها ليسيره ويفسره. إن وجهة نظر الملاحظ، أو الفنان هي أكثر أهمية من الحقيقة الموضوعية التي يلاحظها.»(13)

إن ابتعاد شبح الموضوعية التي حاربها "بارت" في "النقد والحقيقة" فاضحا فعلها الوضعي الدسيس في الدراسات الإنسانية. لا تجد في التجريب الروائي الجديد مكانتها، ولا منطقها الخاص. مادامت الظواهر التي يرقبها الفنان لا تخضع للاستقرار، بقدر ما تركن إلى وجهات النظر التي تتأرجح بين الاعتدال والتطرف. فرأي الكاتب في الرواية له من القيمة الفنية ما ليس للنظرية التي تزعم الاتكاء على الملاحظة والتجريب.

إن الرواية في تعاملها مع الشخصية، لا تتعامل مع مفهوم الإنسان كما يقدمه علم الاجتماع، والتاريخ، والسياسة.. وإنما تتعامل مع الذات في خضم القلق الذي يسكنها أولا وهي تواجه الحياة، وفي خضم كيفيات التعامل معها اجتماعيا، وسياسيا، واقتصاديا.. أي في كونها الرقم المبهم في الفواتير، سجل الإحصاء، ودواوين التسجيل.. في التعامل معها نكرة، مجردة من الأحاسيس والانفعال. إنها حين تطل على كل ذلك لا تجد لنفسها من فضيلة تؤسس عليها وجودها القيمي والإنساني. ليس لها إلا أن تكون الرقم الذي يتعدد من بطاقة لأخرى، دون أن يكون له العدد الواحد الذي يميزه عن غيره من الأعداد. و"بيتور" نفسه، يعود إلى الحركة الخارجية مرة ثانية لتقريرها مبدأ في تحول الأشكال والمواضيع قائلا:« من الواضح أن العالم الذي نعيش فيه يتحول بسرعة مذهلة، والتقنيات التقليدية للرواية لم تعد قادرة على استيعاب كل العلاقات الجديدة التي طرأت.»(14) فليس البحث عن الشكل هو المولد للمواضيع الجديدة، وإنما ما يعتمل في صدر العالم من حركة، ومستجد في العلاقات، هو الذي يولد الشكل الذي يتناسب والتوترات التي تصاحبه. ولا فيما ذهب إليه "روب غرييه" من أن مطلب الرواية الجديدة هو:« الرغبة في الخروج عن التجمد، والحاجة إلى شيء جديد.»(15) إذ ليست هناك رغبة، بل حاجة ملحة يفرضها الدفق الحياتي المتجدد في الغرب. وليست الغاية هي "الشيء" الجديد وحسب. بل الغاية الشكل الأنسب لاستيعاب الهم المتجدد الذي يقلق الذات ويؤرقها.

4-شخصية المصير:

قد تكون الحيرة المفضية إلى التناقض بين المبدعين والنقاد ورقة أخرى يمكن استنطاقها في هذا الباب. لأننا نجد عند النقاد محاولات جاهدة للتمييز بين مصطلحين، يقيم الأول للشخصية وجودها الفعلي، ويسعى الآخر إلى إلغائه. وكأن المسألة التي تطرح اليوم، لم تعد تقف عند سمات الشخصية، وأوصافها الخارجية والداخلية، أو كونها رقما في قائمة من الأرقام المبهمة. بل في مصيرها أساسا. يقول "رلان بارت":« إذا كان جزء من الأدب الحداثي قد حارب الشخصية، فليس ذلك من أجل تحطيمها. أمر مستحيل. لكن من أجل تجريدها من هويتها، وهو أمر مختلف تماما.»(16) فالموقف الذي يملي

على الناقد هذا القول، لا بد له من معاينة حالتين: تحطيم الشخصية. وتجريدها من هويتها. فإذا كان التحطيم يتصل بالشخصية النمطية التي سكنت الرواية التقليدية بأوصافها القارة المتوارثة، فإن هذا التحطيم قد تولاه التحول الذي عصف بالجماعات والطبقات والدول.. وعصف بالتقليد التي كانت الآداب تحرسها في هذا الحكم أو ذاك.ولم يكن أمام الرواية سوى وصف التحول الذي تتحسس نتائجه، أو الإقبال على المستجد من أحوال الشخصية لتجعلها عماد فنها. فعمليات الهدم والتحطيم، عمليات خارجية يتولاها الدفق الحداثي بما يسترفد من تحولات على مستوى الشكل والمضمون. تجد رؤاها المستجدة في الأدب الطلائعي الذي يتشوف إلى المستقبل.

أما التجريد من الهوية، فلا يختلف عن التحطيم في مقصده، ولا في وسائله. بل التجريد من الهوية هو أول الحركات التي يأخذها التحطيم على عاتقه. فإذا أنت جردت الذات من هويتها، فقد مسختها إلى شيء، يسهل عليك بعدها أن تصنع به ما تشاء. فإذا كان "بارت" يجعل التجريد من الهوية مهمة الرواية الجديدة، فلأنه يستشعر أن التجريد لم يتجل بعد ظاهرا للعيان في الواقع بالقدر الذي يلتفت إليه العامة من الناس. وأن مهمة الرواية الجديدة أن ترفعه صارخا إلى العيان. من هنا يكون التزام الرواية الجديدة التزاما خارجيا. أي التزامها في اتجاه الذات الإنسانية. وأن رسالتها في فضح هذا التجريد. ولن يكون التزامها بلغتها وشكلها وحسب، مثلما وجدنا ذلك عند "روب غرييه" (17). بل كما قال "جورج جون":« محاولة لرد الاعتبار للشخصية المفككة داخل الرواية.»(18).

إن الرواية الجديدة تواجه اليوم أحد احتمالين: الاختفاء أو الردة.

1.4.الاختفاء:

إن ما يقيس فعالية الرواية، ويشير إلى نجاحها، رواجُها، وقدرتُها على الظفر بعدد كبير من القراء في محيطها المباشر، أو في العالم بعد الترجمة والانتشار. غير أن الملفت حقا أن الرواية الجديد لم تفلح إلا في خلق ضرب من النفور والتقزز من شكلها ومضمونها. وقد تراجعت مقروئيتها في الغرب حتى غدت تقرأ في دوائر مغلقة، وكأنها النص السري الذي لا يفلح إلا بعض المتنورين في فك طلاسمه، وألغازه.

لقد كانت الرواية من قبل ذاك الحامل الذي يستند إليه عددا من القراء المختلفي الثقافات والأعمار، تحمل لكل واحد منهم حاجته، من الخيال والإثارة واللذة. يسارعون إلى اقتنائها، وربما يطالبون في رسائل خاصة مستحثين الكاتب على المزيد من الإنتاج. ومهما يقال عن هذه الحالة من نقد، إلا أنها كانت الرافد المعرفي لكثير من الطبقات الثقافية. تقدم لهم العالم الذي يعايشونه واضح المعالم، مفعم بالأحاسيس والمشاعر. عالم متوثب كثير الحركة، كثير التقلب. يشاهدونه عن كثب. يتخللون دروبه الملتوية. يفقهون من شأنه ما يفقه الكاتب، وما يصدر عن الشخصيات من مواقف إزاء ما يعتريها من مصادفات. كانت الرواية بذلك تعلم الحياة، تتلصص على الضمائر. تكشف السرائر. كانت

المجال الذي يطل منه القارئ على هموم الغير كبارا وصغارا، ذكورا وإناثا..

غير أن الرواية الجديدة التي نبذت وظيفة السرد الأولى، نبذت من طرف خفي هذه الجموع التي كانت تتزاحم على المكتبات لاقتناء الجديد من الروايات الصادرة. وصارت في صمتها، لا تجد سوى صمت الرفوف في المكتبات، ودفء الغبار المتقاطر عليها على مر الأيام والسنوات. لقد كان في تحطيمها الشكل المعهود للحكي، تحطيما لوجودها من أساسه. وقد تسفر الدراسات الميدانية عن نتائج خطيرة تفصح عن التراجع الفظيع في المقروئية. الذي نسارع إلى تبريريه بطغيان الوسائل السمعية والبصرية التي غزت البيوت والمدارس والأندية..

ذلك وهم آخر تتذرع به الرواية الجديدة، ويسلم به أنصارها دفعا للتهمة التي ألحقت بهم. غير أن رواج المنتوج المنحصر ينبئ عن الحادث في لغة الأرقام الدقيقة التي يسجلها أصحاب المكتبات ودور النشر.

2.4ـ الردة:

يسجل الفكر النقدي الغربي ردة نحو الرواية التقليدية قراءة وإعادة إنتاج على مستوى دور النشر أولا، وعلى مستوى القراء الذي يعيشون نستالجيا السنوات الجميلة التي كانت فيها الرواية ذلك الرفيق في الحل والترحال. تعود بهم إلى عالم مفهوم، منظم العلاقات، بيّن المفاصل والطبقات. فلم تحمل الحركة المجنونة للذات سوى البلبلة والكوارث التي تتعاظم يوما بعد يوم. وقد ألفوا الحياة دفقا متواصلا من الأحاسيس البسيطة والوديعة.

ولم تتوقف الردة عند القراء ودور النشر المسايرة للأذواق. بل تعدتها إلى الكتاب أنفسهم. ففيهم من يعود مرة أخرى لاستثمار التقنيات القديمة في الوصف والتحليل. وحضور المؤلف/الراوي في القصة، يأخذ بيد القارئ ليدله على المواطن التي يريده أن يتوقف فيها للتدبر، والأخرى التي يريده أن يجتازها ملتذا بما فيها من استرسال وانبساط. إنه يعيد إليه لذة القراءة، بما يتخير له من قطع تصلح لإغرائه من جديد.

ولا تقوم الردة كلية على تكرار النماذج القديمة، بل تظل منفتحة على هموم الراهن من الحياة، وعلى المستجد من المصادفات والاحتمالات. غير أن الردة تُلبس ذلك كله ثوب السرد الذي تألفه الذات في عمق طبيعتها، والتي لم تخرج عنه في أحاديثها اليومية في رواية الخبر العادي. قد نتساءل لماذا تسلك بها الرواية هذا المسالك الوعر الغريب.. قد لا تفهم عنها هذا التجريد التي يطوح بها بعيدا في متاهات الظن.. قد تستهجن مضاعفة مخاوفها وهي في أمس الحاجة إلى من يأخذ بيدها في عتمات المستجد من الحوادث والهموم.

ولنا أن نسأل أخيرا..هل تعتبر الرواية العربية التي تريد أن تكون جديدة من الحادث في الغرب اليوم ؟.

هوامش:

1-أنظر حبيب مونسي. فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى. ص: 127. دار الغرب للنشر والتوزيع. وهران.2001/2000.

2-ألان روب غرييه. نحو رواية جديدة. (ت) محمد إبراهيم مصطفى.ص:33. دار المعارف. مصر. (دت).

3-M.FOUCAULT.Les Mots et les choses. Gallimard 1966. Paris. . P.33

4-محمد ناصر العجمي. النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية.ص:39. دار الآداب سوسة/ دار محمد على المحامي. ط1. 1998. تونس.

5-م.س.ص:62.

6-م.س.ص:65.

7-ألبيرس. تاريخ الرواية الحديثة. (ت) جورج سالم. ص:260. منشورات عويدات.1982.بيروت.

8-م.س.ص:253.

9-جون ريكاردو. قضايا الرواية الجديدة. (ت) صياح الجهيم. ص:5. دمشق.1977.

10-ميشال باختين. الملحمة والرواية. (ت) محمد برادة. ص:66. دار الفكر للدراسات والتوزيع. ط1. 1987. القاهرة. مصر.

11-M.BUTOR. Le roman comme recherche. ed. Minuit.1960. Paris. . P.13

12-ألبيرس. م.س.ص:207.

13-م.س.ص:222.

14-M.BUTOR.ibid.p.10.

15-ألان روب غرييه.م.س.ص:120.

16-R.BARTHES.L'analyse structurale du récit. Communication. N.8. p.16. PARIS.

17-أنظر روب غرييه.م.س.ص:47.

18-GEORGE JEAN. Le roman. P.186. ed. Seuil. 1970.Pris.

.989. ص. 242.

من مطبوعات الجاحظية



المؤلف: د.عبد جاسم الساعدي

العنوان: الشعر الوطني الجزائري بين حركة الإصلاح والثورة

نوع التأليف: دراسة

عدد الصفحات: 240

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2002

السعيد مومني (*)

كيمياء الخيال: التجلي والفاعلية

(لعازر عام 1962 لخليل حاوي نموذجا)

يحاول السعيد مومني أن يؤصل لمصطلح جديد في مجال النقد الأدبي وهو "كيمياء الخيال"، عن طريق تجسيد معالم مفهوم هذا المصطلح على قصيدة: "لعازر عام 1962" للشاعر: خليل حاوي. حيث يبحث عن بعض الذين أشاروا إلى هذا المفهوم ابتداءا من الجرجاني وابن عربي ومرورا ت.س.إليوت والفيلسوف الألماني إرنست كاسيرد والشاعرين الفرنسيين رامبو وبودلير.

نشارك في "الملتقى الوطني حول مناهج تحليل الخطاب بين النظرية والتطبيق" ببحث عنوانه (كيمياء الخيال: التجلي والفاعلية) في قصيدة (لعازر عام 1962) للشاعر خليل حاوي وهي من ديوان" بيادر الجوع".(1)

وقبل الشروع في الكشف عن تجليات كيمياء الخيال وفاعلياتها نشير إلى أن هناك ثلاثة حوافز بارزة دفعتنا إلى اقتراح إشكالية "كيمياء الخيال" في الفن، وطرحها على ضوء المنهج التكاملي، لبيان نشاطها وما تنتج، وهذه الحوافز هي :

1-إشارة منظري الفن إلى كيمياء الخيال من خلال نظرياته.

2-إثارة النقاد التطبيقيين مسائلها، باستعمالهم اصطلاحات الكيمياء في نقد الآثار الفنية.

3-الطبيعة الكيميائية للأثر الفني.

1.كيمياء الخيال من نظريات الفن :

يجد من يطالع كتابات منظري الفن، إشارات واضحة إلى كيمياء الخيال وتجلياتها وفاعليتها، ونشاطها وما تنتج، سواء كانت في فن الكلمة، أم اللون، أم الصوت، أم في فن الحركة...

(*) أستاذ بجامعة عنابة.

ومن تلك الإشارات، إلى كيمياء الخيال، قول عبد القاهر الجرجاني من كتابه "أسرار البلاغة": "... فالاحتفال والصنعة في التصويرات، التي تروق السامعين وتروعهم، والتخيلات التي تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلا شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش أو النحت (..) كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور، ويشكله من البدع ويوقعه في النفوس من المعاني، التي يتوهم بها الجامد الصامت في صورة الحي الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصيح المعرب المبين المميز والمعدوم المفقود في حكم الموجود والمشاهد (..) ويصنع من المادة الخسيسة بدعا يغلة في القيمة ويعلو، ويفعل من قلب الجواهر، وتبديل الطبائع، ما ترى به الكيمياء وقد صحت ودعوى الإكسير وقد وضحت، إلا أنها روحانية تتلبس بالأوهام والأفهام، دون الأجسام والأجرام ...".(2)

ويقول أيضا من كتابة: (دلائل الإعجاز): "ومعلوم أن سبيل الكلام التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب منهما خاتم أو سوار ..."(3)

وفي إشكالية كيمياء الخيال في الفن، يقول كولردج : "... أما الخيال الثانوي، فهو في عرفي صدى للخيال الأولي، غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية، هو يشبه الخيال الأولي في نوع الوظيفة التي يؤديها، لكنه يختلف عنه في الدرجة، وفي طريقة نشاطه، إنه يذيب ويلاشي ويحطم لكي يخلق من جديد، وحينما لا تتسنى له هذه العملية، فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة وإلى تحويل الواقع إلى مثالي.(4)

والأمر نفسه نلاحظ عند الباحث نبيل راغب في مقال له بعنوان: (التفاعل الكيميائي في الأدب)(5) ، إذ يقول: "إن الذي يتصدى لتحليل عمل أدبي ناضج سيكتشف أن العناصر الداخلة في تكوينه قد تحولت من مجرد مواد خام بخصائص معينة إلى عناصر جديدة ومتميزة ذات خصائص مختلفة تماما، تمنح العمل الأدبي شخصيته المتفردة بين الأعمال الأدبية الأخرى (...) وهذه العملية هي التي تحدث في التفاعل الكيميائي الذي ينتج عنه عناصر جديدة لم تكن داخلة فيه أصلا. بل إنه بدون هذه العناصر الجديدة فإن الهدف من التفاعل الكيميائي ينتفي أساسا(..)، وهذا ينطبق على الأدب بصفة خاصة والفن بصفة عامة، فالعمل الأدبي الذي يفشل في صهر كل عناصره في بوتقته، لا يمكن أن يكتسب الأصالة التي تضمه إلى التراث الإنساني الخالد".(6)

كما يحصل المتتبع كتابات الذين ينظرون للأدب، والفن عموما، كثيرا من الإشارات إلى كيمياء الخيال.

ومن الذين حدسوا أمرها فأشاروا إليها بوضوح الشاعر النقاد ت.س إليوت(7) والفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر(8)، والشاعر المتصوف الفقيه محي الدين بن العربي(9)، والباحث محمد غنيمي هلال(10)، والشاعر الباحث خليل حاوي صاحب (لعازر عام 1962) موضوع البحث،(11) وكذلك الباحث شاكر النابلسي(12)، ومثله الباحث جليل كمال الدين والذي يرى أن توهج شعر خليل حاوي وتفرده صادر عن كون الشاعر "يعرف كيمياء الكلمة"(13)، وغير هؤلاء كثيرون.

2.كيمياء الخيال من اصطلاحات النقد التطبيقي :

هل من المصادفة العمياء، أن يكثر نقاد الشعر في أطاريحهم من الاصطلاحات الكيميائية، أثناء الحديث عن المخيلات الشعرية ؟ أم أن الدافع إلى ذلك ما يعتمل في القصيدة، فيوجه الناقد بنشاطه إن عن وعي الناقد به، وإن دونه، إلى استعمال اصطلاح الكيمياء في ما يبدع الخيال، حيث يبدو أن سنن كيمياء المادة تقارب فاعليات كيمياء الخيال، إلا أن الأولى تكون في الطبيعة، وأما الثانية، بالشعر، فتكون في الكلمة، وإنه ولكثرة هذه الاصطلاحات الكيميائية في نقد الشعر، نكتفي تمثيلا، بما يلي منها : الكيمياء كيمياء الكلمة، كيمياء اللغة، كيمياء الفعل الشعري، كيمياء المعرفة، التفاعل، التحويل الامتزاج، الاختلاط، الانصهار، الخلق، الوحدة العضوية، التعضي، التحليل، التركيب، العجن، الإذابة، المسخ، التصوير، النمو، الصوغ، الصياغة، الصناعة، الصنعة، الجعل، الحيوية، التصيير، الانحلال، البلورة، الأثر، العلاقة، الصيغة، السبك، الاستجابة، الإشعاع، التوهج، التكوين، التمثل، العنصر، التجربة، النتاج، تبادل الأثر، الدينامية، الإفراز، التبدل، التماهي، التطوير، الكيفية، المفاعلة، التشويه، الصبغ، الانعكاس، الامتصاص، التشبع، التفسخ، التجمد، التعقيد، التشخيص، التوق، الأحوال، التحوير، التأليف، الإكسير...

والمتأمل في نتاج النقد التطبيقي يجد كثيرا من الاصطلاحات النقدية ذات الدلالة الكيميائية.

3.كيمياء الخيال من طبيعة الأثر الفني:

يبدو، من خلال النماذج العديدة، أن الأثر الفني و طبيعة كيميائية من تشكيل ملكة الخيال، وهي التي شجعت النقاد على استعمال اصطلاحات الكيمياء، ولقد أدرك لك كبار الفنانين، ومنهم الشعراء الكبار.

لقد كتب الشاعر أرثير رامبو arthur rimbaud قصيدة بعنوان verbe alchimie،(14) وترجم رمسيس يونان هذا العنوان ب "كيمياء الكلمة"(15) وترجمه أيضا سمير الحاج شاهين ب "سيمياء الكلمة"(16)، وسواء أكانت الكيمياء أم السيمياء، أم الخيمياء ... فكلها مهارات يسعى بها صاحبها إلى تحويل الشيء أو الأشياء إلى أشياء جديدة تخالف الأولى لأغراض عديدة...

وعنوان رامبو لم يأت اعتباطا، وخاصة أن متن القصيدة انبثق من منافرات وتفاعلات وتحولات شديدة شكلت عالما غريبا على غير مثال سابق.

وهذا هو الإبداع، إذ يشكله فهل كيمياء الخيال، والراجح أن رامبو حدس فاعليات الخيال في الشعر، فكان عنوان قصيدته يشير إليها.

كما نجد الحدس الكيميائي لطبيعة الشعر لدى شار بودلير Charles Baudelaire قبله، في قصيدته correspondances،(17) والتي مثلت عند الغربيين ما يعرف ب "اختلاط معطيات الحواس"(18)ذي الدلالة الكيميائية.

وقد غاب عنهم الطبيعة الكيميائية للشعر إلا عند بودلير.

والحقيقة إن الشعر العظيم، وإن تعدد لسانه، واحد، لأن طبيعته تعود إلى اللغة le langage حيث إن الخيال يعتمل في المستويات الدنيا لها(19)، وهما قدرتان إنسانيتان، سيلن فيهما ها وذاك.

وتظهر كيمياء الخيال من رؤيا الشاعر، لدى ابن الفارض، إذ ندرك تلك الغرابة الكيمياء في قصيدته المشهورة (التائية الكبرى)، حيث يقول :

وكلي لسان ناظر، مسمع، يد

لنطق، وإدراك، وسمع وبطشه

فعيني ناجت، واللسان مشاهد

وينطق مني السمع واليد أصغت

وسمعت عين تجتلي كل ما بدا

وعيني سمع إن شدا القوم تنصت(20)

ومن الشعر الكاشف عن فعل كيمياء الخيال تشكيل ليل امرئ القيس الغريب حين يقول:

وليل كموج البحر أرخى سدوله

علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه

وأردف أعجازا وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فيالك من ليل كأن نجومه

بأمراس كتان إلى صم جندل(21)

كما ندركه من تشكيل جواده الشعري إذ يقول :

له أيطلاظي وساقا نعامة

وإرخاء سرحان وتقريب تتفل(22)

ونلاحظ الأمر نفسه على (جسر) خليل حاوي من قصيدة الجسر، إذ يقول :

"يعبرون الجسر في الصبح خفافا

أضلعي امتدت لهم جسرا وطيد

من كهوف الشرق من مستنقع الشرق

إلى الشرق الجديد

أضلعي امتدت لهم جسرا وطيد"(23)

فهل يوجد، في الحقيقة الثابتة يقينا، إنسان مثلما شكله ابن الفارض ؟ وهل هناك ليل حق ثابت يقينا قاطعا مثل ليل امرئ القيس؟ وهل من الحقيقة أن يوجد حصان يطابق حصانه الشعري ؟ وهل شاهدنا أو سمعنا حقا ثابتا يقينا جسرا حيا من أضلع حي ولحمه ودمه، مثل جسر حاوي البديع ؟ والجواب بالنفي المطلق، إذ لن تكون تلك الموجودات الشعرية حقيقية وما كانت ثابتة قطعا ويقينا(24)، وإنما بدعها الخيال الإنساني على غير مثال سابق، ووفق فاعليات كيميائية شكلت من المختلفات مؤلفات جديدة، لأن الشاعر لا يرضى باستنتاج أو نقل الواقع كما هو، وإنما يحوله من هيئة إلى تشكيل جديد(25)، مثل الأنا الناطق من قول المتنبي:

كم قد قتلت وكم قدمت عندكم

ثم انتفضت فزال القبر والكفن(26)

ومن خلال النماذج المقدمة تنظير ونقدا وإبداعا، نرى أن نشاط كيمياء الخيال ملاحظ

لدى الشاعر تحليلا وتشكيلا ولدى الناقد أيضا، ومثل المنظر تأملا شاملا، في عمليتي الإبداع والنقد، وفي كل أحوالهما.(27)

وعليه، فإن كيمياء الخيال، تبدو قدرة من قدرات الدماغ الإنساني لها وظيفتها وغاياتها، مثلما أن لها تجلياتها وفاعلياتها، وهو أمر محتاج إلى عمل مؤسسي يجمع في توجهه النظرية والتطبيق، ويتوسع إلى كثير من الميادين والمعارف مثل علم النفس واللسانيات وعلم التشريح ... إذ ما الذي يحدث بالضبط عندما ينطق الإنسان بما هو حقيقة يقينا أو بما هو مخيل، أو يعبر عموما؟

ثم ما العمليات العضوية التي تدخل في تمثيل المعرفة واكتسابها واستعمالها(28) ؟ وما التي تدخل في عملية النطق ؟

وعليه، يبدو أن كيمياء الخيال هي من أنشطة العقل /الدماغ(29)، حيث يقوم الدماغ الإنساني بعمليات تحويلية هائلة (مازالت مجهولة وافتراضية)(30)، وهو أشبه ما يكون بالمحول الكهربائي الضخم في ما ينتج كما يقول إرنست كاسيرر(31)، إلا أن المحول الكهربائي ينشط في المادة الحسية، وأما الدماغ الإنساني فينشط في الدلالة، أو في المادة المحولة إلى دلالة، ويتجلى نشاطه في الدلالة المحولة إلى الكلمة وبالكلمة كان النطق فكان الإنسان.

والحقيقة إن عرض الأمثلة لكمياء الخيال في الشعر لا ينتهين والمؤكد أن الأمر جاد، ويدعو إلى التأمل فيه، من أجل نتائج أكثر علمية، ولأنها تتصل بالتجربة الفنية ومنها الشعرية وما يتعلق بها، تبدو هامة، بل تتعداها إلى آفاق الاطلاع على أسرار الإنتاج الدماغي في كل حقول المعرفة الإنسانية، وكيفية عمله والمنظومة العضوية للنطق أو التعبير عموما.

ولقد اخترنا، للكشف عن كيمياء الخيال من حيث التجلي والفاعلية، أن يكون البحث في (لعازر عام 1962).

تتشكل (لعازر عام 1962) من سبعة عشرة مقطعا شعريا نقاربها في أجزاء منها للكشف عن بعض تجليات كيمياءالخيال وفاعلياتها فيها.

وبدءا بعنوان (لعازر عام 1962)، فإننا أمام مناقضة(32) غريبة وهائلة، أن لعازر حبيب يسوع كان قد عاش، قديما، في زمن يسوع(33)، ومات قديما، وأما ظهوره عام 1962، فهذا مالا يدعيه التايخ، بل يرده.

وبالتالي فإن من منظور العقل وأحكامه خرافة باطلة، يسفه، وببساطة يصفه بالكذب، ومسألة "الكذب" في نقد الشعر العربي وقد قننت في مقولة : "خير الشعر أكذبه"(34) علامة بارزة مروجي هذا الزعم لأسرار الشعرية، وكيفية اعتمال الحقيقي والمخيل في الشعر، بل هو عجز عن التوغل في الشعر لامتحان بعضا من المألوف في أمشاج الغربة.

إن هذه المفارقة (لعازر عام 1962)، والتي تغذيها منافرات عديدة، وذلك من إحلال الماضي البعيد في الحاضر أو المستقبل، أو العكس، لا تدخل في منطق المعقول، وإنما هي تجليات المخيل، ولا يمكن إدراك فاعلياتها، بل لا يمكن إدراك الانسجام في هذه المناقضة والصادر عن شدة الاختلاف فيها(35)، إلا إذا خبرنا نشاط كيمياء الخيال والتي تهب بخلق وتأتي بخلق، حينئذ يمكن تحليل هذه المناقصة تحليلا

يراعي الواقع الخصيب الكثيف في أحواله الثلاثة المتداخلة والمتفاعلة وهي: حال الحس، حال التجريد، حال التخيل، لامتحاح المعقول من المتخيل أو المخيل منها أو العكس.

اعتنق خليل خاوي القومية العربية بعدما أيقن استحالة فينقة الشام، إن كان دعاة الفينقة، وبعد أن استبطن الواقع، آمن بأن أدرك عروبته وصل إلى لبانيته، ومن يعمق في لبانيته أدرك عروبته، فصار عروبيا قل أمثاله.

وقد أرى، بعد أن انفصل عن "الحزب القومي السوري"(36)، مثل غيره أن الوحدة بين مصر وسورية سنة 1958 هي نواة الوحدة العربية المنشودة، وفاتحة الانبعاث العربي الشامل، إلا أنه لم تدم طويلا، وجاء عام 1962 يحمل للعرب انفصال سورية عن مصر، وعاد كل شيء في الواقع العربي المجزا إلى ما كان عليه، وتبين أن ما تراءى انبعاثا كان كاذبا(37) وحداثة مشوهة(38). وماتت الوحدة العربية في ميلادها، فأوحى هذا الحديث الرهيب للشاعر بحادثة بعث يسوع حبيبه لعازر، إن عاد لعازر يسوع، قديما، من الموت إلى الحياة سليما، إلا أن لعازر حاوي عندما جاءه يسوع ليبعثه من الموت عام 1962 رفض بعثه إلى حياة أقسى على الحي من القبر على الميت، وتلك هي المفارقة التي تهج شعرية تشكيل القصيدة عموما وما ينجم عنها.

ولما أرغم على بعث(39) ليس نابعا لعازر عاد إلى الحياة ميتا إذ هو "الحياة والموت في الحياة".(40)

إن لعازر حاوي لا يرغب في بعث إلى حياة فاسدة، وكيف يبعث إلى واقع كان قد فضل الموت عليه، وهو ما يزال مستمرا في فساده، ولك ما جدوى بعث ميت، كان قد اختار الموت اختيار ؟ إن لم يكن فيه انبعاثا متفجر من أعماق ذاته(41) إلى حياة أفضل من تلك التي فضل الموت عليها، ولما كانت الحياة التي أرغم على البعث فيها هي التي فضل عليها الموت لفسادها، لك ظل لعازر حاوي يرغب في الموت، فعاد إلى الحياة ميتا، إنه الحي الميت في الحياة.

ومن هذا الحي الميت (لعازر حاوي)، ندرك كيمياء الخيال في هذا الإنسان الغريب (الحي الميت)، كما ندركها أيضا من تشكيلة الناهض من وجود منافرة(42) شديدة فيه، من تماشج الحياة والموت فيه، وقد أدت هذه المنافرة فيه إلى التفاعل ومنها كان تحويل الحي والميت إلى إنسان حي ميت، يسكن داره مع زوجه، ويتجول في المدينة، ويتحرك بشوارعها مثله مثل الأحياء.

إن التجاسد بين الحي (لعازر يسوع) والميت قد شكل (لعازر حاوي)، ذلك الحي الميت. ومن هذه الصيرورة (43) le devenir بمتتالياتها، ندرك كيمياء الخيال من تجليها (لعازر حاوي)، ومن فاعليتها وهي التي كان بها (لعازر حاوي)، ومنها المنافرة، المفاعلة، التحول، الوحدة...

وهكذا تتراءى لخليل حاوي، في تلك المرحلة القاسية من تاريخ العرب، أن موت العربي أفضل له من حياته المتحركة من فساد إلى فساد(44)، وفي هذا الواقع المأسوي خيل خليل حاوي الإنسان العربي في لعازر الرافض للبعث، وقد مر تاريخنا على بعث

لعازر يسوع–كما يقول الإنجيل– سنة 1962، أكثر من 1900 سنة.

كما خيل الشاعر واقع الإنسان العربي في قبر لعازر حاوي مثلما خيل "حياة"(45) العربي في زوجه لعازر حاوي الذي أعداها بـ "شهوة الموت"(46)، وجعلها على صورته، ثم شدها إلى مصيره، إلى أن أصبحت مثله تمجد الموت، واصابها لتحول مثله فأمست "أفعى عتيقة"(47)، وسكن الاثنان مسخا لمسخ في الوطن القبر، يلتذان : "الحياة والموت في الحياة"(48).

وهكذا فبتخيل الشاعر الخصيب، والذي أذاب ولا شيء، وحطم –كما يقول كولوردج– ثم شكل ما أراد وكيفما شاء، كان انبثاق عالم مخيل جديد رهيب، مرعب مخوف، بملامح غريبة لا تنتهي، بتعدد القراءات والقراء، دلالته.

ويبدو أن الشاعر حين شكل عالم القصيدة الفاسد، بالمفاعلة بين الماضي والحاضر في أبرز عناصر هما وهي : المكان والزمان والإنسان والحيوان والأشياء على الجملة، كان يسعى إلى الكشف عن تشوه الإنسان العربي وتعطل عوامل التمكن والعطاء فيه، كما كان يسعى إلى إجلاء فساد واقعة ووخم حياته، وبوار حضارته في العصر الحديث.

وهكذا نشطت من "تخييل الواقع"(49) مفاعلة واسعة بين الأشياء المتنافرة: الأمكنة، الأزمنة، الأجساد أو الأشياء على الجملة، فنجم من هذه المفاعلة، ذات المنافرات الشديدة بين مفردات الواقع، تشكيل شعري، هو عالم القصيدة الغريب، فيه كما يقول عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن التشبيه: "شدة ائتلاف في شدة اختلاف".(50)

هذا إذن حديث مجمل عن عالم القصيدة. وأما تفصيله فيكون بالوقوف على تتبع تجليات كيمياء الخيال وفاعليتها، في أربع ظاهرات كبرى بها يكون تشكيل القصيدة.

1–المكان الشعري

2–الزمان الشعري

3–الجسد الشعري

4–الشيء الشعري

1ـكيمياء الخيال من المكان الشعري:

المكان الشعري(51) مبدع مثله مثل المكان الأسطوري أو الخرافي ... ويشملهم جميعا المكان الخيالي، والذي يشكله بدعا على غير مثال سابق(52)، من مادة غنية بتنوع مصادرها واختلافها(53) "بحيث قد يستحيل إلى كائن يعي ويعقل، ويضر، وينفع، ويسمع، وينطق(54)، إذ لكي يتشكل فإنه يمتص من ظاهرات الشهادة والغيب، فيغدو ما امتص من ملامحه، وهكذا ينبثق المكان الشعري من نشاط اللغة ذات الفعل الكيميائي الخيالي(55) التشكيلي(56)، وهو "من أرقى الأمكنة، وجمالياته من أفضل جماليات الأمكنة، لأنها تتم عبر كيمياء المكان المدهشة(57)، وبتشكيله المؤلف المختلف يغنى ويغرب، فيتجاوز به المكان الجغرافي فتنة واكتنازا دلاليا.

ومن تجلياته في قصيدة (لعازر عام 1962) قبر لعازر حاوي الشعري، إذ يقول لعازر حاوي من المقطع الشعري الأول وعنوانه (حفرة بلا قاع) :(58)

"عمق الحفرة يا حفار

عمقها لقاع لا قرار

يرتمي خلف مدار الشمس

ليلا من رماد

وبقايا نجمة مدفونة خلف المدار"(59)

إن القبور التي تعرف لها قاع، وكل حفرة مما هو معقول تنتهي به، أما وأن نقرأ من العنوان –مثلا– (حفرة بلا قاع) فهذا من الخيال، وشعرية هذه الحفرة، من خرقها أصول المنطق وقواعد العقل، وجاوزت بذلك المعهود، واتسعت وعمقت إلى حيث ينتهي العقل إذ يبدأ التخييل، وتتجلى كيمياء الخيال منها في التفاعل بين المعقول المحدود (الحفرة)، والمخيل المطلق (بلا قاع) وهذه المنافرة بين المعقول والمخيل فيها، هي التي أوهجت شعريتها، وجعلتها بدعا يغلو في القيمة ويعلو على غير مثال سابق.

وبمواصلة القراءة التجوال(60)، تتكشف ملامح أخرى من القبر الشعري للعازر حاوي، وفيه من القسوة والشدة ما يرعب، وقد تشكل من عناصر مضادة للحياة، دالة على الموت والعدم، يقول لعازر لحفار هذا القبر:

«لف جسمي، لفه، حنطه، واطمره

بكلس مالح، صخر من الكبريت

فحم حجري(61)

إن هذا القبر الشعري بقدر ما هو مخوف مرعب، فهو جميل بتشكيل قبحه "والشاهد على هذا، ما يجري في الواقع : فالكائنات التي تقتحمها العين، حينما تراها في الطبيعة، تلها مشاهدتها مصورة إذا أحكم تصويرها، مثل صور الحيوانات الخسيسة والجيف".(62)

وفي المقطع الشعري الثاني، نلحظ تجلي كيمياء الخيال من عنوانه (رحمة ملعونة)، فإذا كانت الرحمة هي الخير واللين ورقة القلب، والعطف والمغفرة والإحسان ... و (ملعونة) من اللعنة وهي السخط والعذاب، فكيف إن تكون الرحمة ملعونة ؟ إنها حال خاصة أحس بها لعازر حاوي عام 1962 عندما جاءه يسوع ليبعثه إلى واقع فاسد، وهي قريبة من حال الإنسان العربي الذي أغري بوهم انبعاث وحدة عربية باطلة، وبالتالي فإن لعازر حاوي هو تخييل الإنسان العربي، إذ فيه من ملامح خليل حاوي نفسه، وها هو "تخييل الواقع" لدى الغذامي.

وندرك كيمياء الخيال من التجاسد بين لعازر يسوع والإنسان العربي عموما، ومن ذلك التجاسد تشكل لعازر حاوي.

وأما المكان الشعري من المقطع الشعري الثاني فمثاله القبر الشعري للعازر، وقد انطبق عليه إذ يقول :

"صلوات الحب والفصح المغنى

في دموعي الناصري

أترى تبعث ميتا

حجرته شهوة الموت،

ترى هل تستطيع

أن تزيح الصخر عني

والظلام اليابس عني

في القبر اليابس المركوم

في القبر المنيع ..."(63)

إنه القبر الشعري من الداخل، وهو غريب بتشكيله الذي أوجدته كيمياء الخيال، إذ جعلته بصفات لا توجد في القبور الحقيقية، حيث إن لعازر لا يموت فيه ولا يحي، إنه الميت الحي، فيه يحيا، يتكلم، يعي، ويحكي، ثم يدري أن يسوع واقف خارج القبر، وهو يطلب من الرب بعثه، وبالتالي فهذا القبر يخالف بقدر ما يشابه القبور المعهودة، إنه قبر لكنه غير قاتل عندما ينطبق، ثم إن الذي فيه ميت حي، أو حي ميت، وهذه مناقضة مفارقة، وهذا أمر منبثق من "تخييل الواقع".(64)

كما نتبين كيمياء الخيال من ظلام القبر، فهو يابس مركوم تراكب بعضه على بعض متكاوسا، وهذه حال ليس من طبيعة الظلام المألوف، وإنما هي حال ظلام قبر لعازر حاوي، وقد امتص ملامح المادة الجامدة، فاستحال إلى ظلام غريب، وذلك بتفاعل ظاهرة لا مادية (الظلام) مع ما هو مادي جامد (اليابس المركوم). فتشكل من هذه المفاعلة ظلام على غير مثال سابق، لا عهد لنا به.

إن هذه المفاعلة، إذن، نشطتها كيمياء الخيال، والتي في الشعر، تفعل في الدلالة اللسانية دون المادة الموضوعية(65)، أو تفعل في الأشياء وقد تحولت إلى كلمات "والذي ينبغي قوله هو أن الأشياء ليست شعرية إلا بالقوة، ولا تصبح شعرية بالفعل إلا بفضل اللغة، فبمجرد ما يتحول الواقع إلى كلام يضع مصيره الجمالي بين يدي اللغة(66). فتصيبه فاعليات كيمياء الخيال، وقد تحول إلى لسان فيتبدل.(67)

كما يكسب قبر لعازر حاوي، بفعل كيمياء الخيال ملامح أخرى ليست من صفات القبور، إذ يبدو به لعازر حاوي في راحة كبرى، وقد خلصه من فساد الحياة، ومنعه. ويتجلى ذلك من وصف قبره بالمنيع، والمنيع هو العزيز الشديد الذي يتعذر الوصول إليه.

ومن العادة والمألوف أن القبر لا يرقى إلى صفة "المنيع"، وإنما يكون القصر، مثلا، أحق بها منه، لما هيء له من وسائل المنعة.(68)

وهكذا، فعندما صرف القبر فساد الحياة عن لعازر حاوي وصده عنه، صار يراه قصيرا يحميه من الحياة الفاسدة المفسدة، فانبثق تشكيل غريب من مماهات الشاعر بين القبر والقصر بما لكمياء الخيال من فاعليات نشطة، إذ من صهارة القبر والقر، كما هما في الواقع، تشكل قبر لعازر حاوي المنيع، على غير مثال سابق، فهو قبر بملامح القصر.

إن غرابة قبر لعازر حاوي ليس من مادته، إذ هي مما يقع على الحس (القبر، القصر)، وإنما هي من تشكيله، والذي أصبح به موجودا ثالثا في القصيدة لا هو القبر ولا القصر، كما هما في الواقع، وبهذا التفاعل والتحول ثم التشكيل تهج شعريته من المنافرات العديدة والتي بالصهر الشعري تتحول إلى تشكيل فيه شدة ائتلاف في شدة اختلاف، وهذا من فعل كيمياء الخيال المدهشة، والذي كما يقول محي الدين بن العربي أنه يذهب خلق ويأتي بخلق، ويريك ما لا عين رأت.(69)

وبهذا نكون قد تبينا بعضا من داخل القبر الشعري، وفيه لعازر حاوي وقد (حجرته شهوة(70) الموت) وهو بديل من واقع فاسد. فكيف يكون المكان الشعري خارج قبر لعازر حاوي.

إن استمرار لعازر حاوي في حكايته أحواله، وفي كشف عن واقعة، يفتح التشكيل الشعري عن خارج القبر، فيتجلى المكان الشعري منه مرعبا قاتلا، خرابا، موبوءا، تتناوب عليه النار والعتمة، وهو يعلك البشر ويطحنها طحينا حيث يقول :

"كيف يحييني ليجلو

عتمة غصت بها أختي الحزينة

جون أن يمسح عن جفني

حمى الرعب والرؤيا اللعينة :

لم يزل ما كان من قبل وكان

برقا فوق رأسي يتلوى أفعوان

شارع تعبره الغول

وقطعات الكهوف المعتمة

مارد هشم وجه الشمس

عرى زهوها عن جمجمه

عتمه تنزف من وهج الثمار

الجماهير التي يعلكها دولاب نار

وتموت النار في العتمة

والعتمة تنحل لنار"(71)

هذا هو المكان الشعري خارج القبر فاسد، قاتل، قد دفع لعازر حاوي أن يحتمي منه القبر المنيع، بل هو الجحيم تتلظى، إذ السماء تمزقها البروق المتفعية، وشوارع المدن تعبرها الغيلان، وقطعان من مسوخ الكهوف تجوس هنا وهناك، وأما الشمس فقد هشم وجهها المردة العتاة، فانطفأ ضياؤها، وزال حسنها، ولم يبق منها إلا عظام مشوهة، وحتى ما ينبت المكان أصبح ينزف بالظلام، وقد نصبت دواليب نار تدور عالكة البشر في النار التي يعقبها ظلام ينتهي باتقاد النار مجددا، وهكذا يتناوبان تعذيب الإنسان.

ولذلك فضل لعازر حاوي سكون القبر على ضجيج خارجه، وقد بدا له داخل القبر المنيع، لأنه خارجه هو الجحيم، وكيف يقبل إنسان أن يبعث من الجنة إلى النار ؟

إننا نكتشف من الملامح البارزة لهذا المكان الشعري، امتصاصه من الغيب ملامح جهنم، كما امتص من الشهادة ملامح المكان العربي(72) ... ومن هذه المنافرة فيه، والناجمة من الاختلاف بين المكانين الغيبي والشهادي، كان التفاعل بينهما، فتحولا بالتصاهر إلى مكان شعري مرعب، بقدر ماهو جميل تشكيله.

إن هذا المكان الشعري قد تشكل باعتمال فاعليات كيمياء الخيال ونشاطها في اللسانية المحولة من الحسي والمجرد والمخيل، فكان بدعا جديدا على غير مثال سابق، إنما هو نموذج ذاته، غير مقلد ولا يستنسخ، لا نموذج له إلا هو، وهذا هو الإبداع، ولن يكون هذا المكان الشعري إلا في نص قصيدته (لعازر عام 1962).

ويطول بنا الحديث عن أحوال المكان الشعري وتجلياته من هذه القصيدة الكبرى. والمهم أنه لما بعث لعازر حاوي من قبل يسوع عام 1962 بلا رغبة، ودون أن يوفر له أسباب البعث وشروطه، عاد لعازر حاوي حيا ميتا في الحياة، عاد مسخا إلى مكان شعري فاسد، قاتل، موات إذ يقول :

"عبثا تلقي ستارا أرجواني

على الرؤيا اللعينه

وبكت نفسي الحزينه

كنت ميتًا باردًا يعبر

أسواق المدينه

الجماهير التي يعلكها دولاب نار

من أنا حتى أرد النار عنها والدوار

عمق الحفرة يا حفار،

عمقها لقاع لا قرار"(73)

وهكذا يستمر المكان الشعري يتشكل من مقطع شعري إلى آخر بملامح غريبة، مختلفة خصيبة معقدة، بفعل كيمياء الخيال، ويظل لعازر حاوي حيا ميتا يمارس أبشع العذاب على زوجته، ولطالما ترجته أن يستقيم، فيعود إلى سواء الفطرة، إلا أنه لزم موقفه وهو : "الحياة والموت في الحياة"(74)، بل أعدى زوجته بشهوة الموت، ثم جرفها إلى مصيره فتحولت – وهي في كمال الاستواء- إلى (أفعى عتيقة)(75)، فارتدت عليه بالناب والمخالب(76) مسخا لمسخ حيث تقول :

حلوة سمرا رشيقة

"خدعة المرآة، رباه، وتمويه العيون

إن لي جسمًا

تمحيه وتبنيه الظنون

أنطوي في حفرتي

أفعى عتيقة

تنسج القمصان

من أبخرة الكبريت، من وهج النيوب

لحبيب عاد من حفرته

ميتا كئيب

لحبيب ينزف الكبريت

مسود اللهيب(77)

وقد تشكل المكان الشعري، للمشهد الأخير، من مادة بالغة التنوع والاختلاف، ومنها تخيل دار لعازر حاوي وزوجته في حفرة الأفعى، بعد أن مسخت الزوجة "أفعى عتيقة" ومسخ لعازر حاوي حيا ميتًا في الحياة.

ومن بدائع كيمياء الخيال أن زوجة لعازر حاوي على الرغم من أنها تفعت، إلا أنها تعي، وتحكي حالها، وتدرك مسخها، ومسخ زوجها، لكنها لا تقوى علىتخليصه أو التخلص مما يعانيان.

وهكذا فبالتفاعل بين المتنافرات، مثل دار البشر وحفرة الأفاعي، وبتصاهرهما تحولا إلى حفرة غريبة، حفرة شعرية، تتماهى فيها متكاملة ملامح دار البشر وحفر الأفاعي يسكنها مسخان، هما لعازر حاوي وزوجته المتفعية.

إن الذي شكل هذا المكان الشعري المستغرب هو فعل متتاليات كيمياء الخيال، ومن فاعلياتها، المنافرة، المفاعلة، التحول، التشكل، وغيرها ...

تلك، هي، إذن، بعض أحياز المكان الشعري والتي كشفنا عنها في قصيدة (لعازر عام 1962)، ويبقى الكثير منها يحتاج إلى تأمل وروية وجهد أكبر، ووقت أطول.

2.كيمياء الخيال من الزمان الشعري:

إن اقتراحنا مفهوم كيمياء الخيال لمقاربة تشكيل القصيدة، لا نعني به أبدا، أننا نتوسل لذلك قواعد ومعادلات الكيمياء الطبيعية، إذ أننا لم نقصد بهذا المفهوم، الأصيل في الفن، تلك الإجراءات العلمية الصرف، وما فكرنا فيها، ولا يحب، وإنما نطمح بذلك المفهوم إلى تبني الروح الكيميائية، عند تأمل الأثر

الفني، لأنه من طبيعة كيميائية خيالية، مثلما دعا "غستاف لانسون" لتبني الروح العلمية في الأدب لا قواعد العلم.(78)

إن الدعوة إلى فهم الشعر ونقده من منظور كيمياء الخيال، تبدو هامة، لأنها طريق نهج، له غايات علمية، مثل : معرفة خصائص ومميزات تلك التفاعلات الغريبة التي تقدحها الكلمات حينما ترتبط ببعضها بكيفيات لا عهد للغة بها، ثم ما ينجم من تأثيرات متبادلة في الدلالات، وما يطرأ عليها من تحولات.(79)

وهذا التوجه في فهم التشكيل الشعري من طبيعة الكيميائية الخيالية من حيث تجالياتها وفاعلياتها، يقود إلى مقاربة الزمن الشعري منه من خلال قصيدة (لعازر عام 1962).

ولا نتوسع في تتبع تجليات الزمن الشعري من تشكيل القصيدة، إذ يكفي لبيان ذلك تجل واحد، نقف فيه على نشاط كيمياء الخيال في تشكيل الزمن الشعري، ومثال ذلك الزمنية الشعرية(80) من العنوان (لعازر عام 1962)(81).

إن زمنية العنوان من منظور العقل كاذبة باطلة، أو هي على الأقل، مضللة، وهو الأمر الذي أسماه محي الدين صبحي (ضلالة الزمن)(82) في الشعر الحداثي، لأن لعازر كما يروي قصته الإنجيل، كان قد عاش في زمن يسوع(83)، وأما أن يظهر لعازر عام 1962، فهذا مالم يحدث في التاريخ، وقد بينا ذلك في بداية البحث. إذ عندما خيل الشاعر لعازر في الإنسان العربي المعاصر، الرافض واقعة، والمفضل الموت عليه، ومن هذا التجاسد بينهما تشكل لعازر حاوي، ومن هذا التشكيل الجسدي، يتشكل زمن شعري أيضا، فلا وجود لجسد دون زمن.

ومن تفاعل الزمن القديم، زمن لعازر يسوع، والزمن الحديث زمن الإنسان العربي المعاصر عام 1962، تشكل زمن شعري، هو زمن لعازر حاوي، تتداخل فيه الأزمنة متفاعلة.

ومن هذا التزامن (بمفهوم تفاعل أزمنة مختلفة، لا بمفهوم حدوث أشياء في زمن واحد) كان الزمن الشعري الذي يؤرخ من خلال القصيدة للعازر حاوي، وفيه كانت الهيمنة للحاضر، فامتص الماضي والمستقبل، فتشكل زمنا مستغربا مشبعا بالذكرى، ويشع بأحداث الآن، وتجري فيه الرؤيا الفاجعة بما سيكون(84)، إذ إن هذه القصيدة كانت نبوءة بهزيمة العرب في جوان عام 1967.

وهكذا يتشكل الزمن الشعري غريبا، من تفاعل أزمنة عديدة مختلفة، غرابة المكان والجسد الشعريين، بل غرابة كل ما هو شعري، وهذا من فعل الكيمياء، إلا أنها خيالية تفعل في الدلالات دون الحس.(85)

وهكذا فإن الزمن الشعري، وعلى الرغم من خصوصيته، يشاكل الزمن الوجودي، في كونه يسري في كل الأشياء، إذ به ينضبط عالم القصيدة في ظاهراته المختلفة.(86)

3-كيمياء الخيال من الجسد الشعري:

نلاحظ، بوضوح، تجليات كيمياء الخيال، وفاعلياتها من التجاسد، وهو في أبسط أحواله، تفاعل ملامح جسد أو أجساد (حقيقة أو مخيلة) مع جسد أو عدة أجساد لتشكيل جسد شعري جديد، أو أن يشكل الشاعر جسدا شعريا من ملامح جسدية متفرقة سواء أكانت

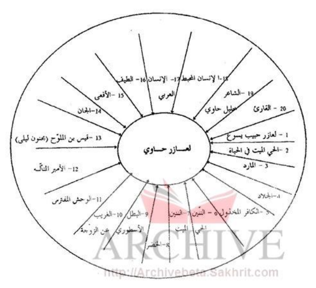
في عالم الحس أم عالم التجريد أم عالم التخيل(87)، وساء في ذلك أكان الجسد الشعري المشكل حيا أم ميتا، أم حيا ميتا مثل لعازر حاوي، وفي ظاهرة التجاسد يقول "لانعتون" Langton : "إن أغلب هذه الأشباح هي أرواح حيوانات مفصولة عن أجسادها، وخاصة حيوانات يخشاها الإنسان، أو حيوانات مركبة أي مزيجا من أجزاء من حيوانات حقيقية"(88)، وفي هذا الشأن أيضا يقول محمد غنيمي هلال : "قد يقوم الكاتب بتصوير نموذج لإنسان تتمثل فيه مجموعة من الفضائل أو الرذائل أو من العواطف المختلفة التي كانت من قبل في عالم التجريد أو متفرقة في مختلف الأشخاص، وينفث الكاتب في نموذجه من فنه، ما يخلق منه في الأدب مثالا ينبض بالحياة، أغنى في نواحيه النفسية وأجمل وأوضح في معالمه مما نرى في الطبيعة".(89)

ومما سبق ندرك أن الجسد الشعري تشكيل جديد من ملامح جسدية أو غيرها، وهو يمتص كيانه من غيره ليتوجد على غير مثال سابق، وفق كيمياء الخيال بفاعلياتها النشطة.

وهذا الأمر ملاحظ على "لعازر حاوي"(90) والذي امتص بعض ملامحه من عدة أجساد، إذ فيه من ملامح لعازر المذكور في الإنجيل(91)، ومن ملامح الأموات، حيث هو الحي الميت في الحياة(92)، كما فيه من ملامح العتاة(93) والجلادين(94)، ومن ملامح الكفرة المخذولين(95)، كما امتص لعازر حاوي بعض ملامحه من التنين حيا(96) وميتا(97) وملامح الخضر مغلوبا(98)، وفيه أيضا من ملامح الأبطال الأسطوريين(99)، مثلما فيه ملامح الغريب عن زوجته(100)، كما فيه ملاح الوحوش المفترسة(101)، وفيه ملاح الأمراء الطغاة المتألهين(102)، ومن ملامح العشاق المتيمين أمثال قيس بن الملوح العامري (مجنون ليلى)(103)، وفيه أيضا من ملامح الجان(104)، والأفعى(105)، وفيه من ملامح الطيوف(106)، كما امتص لعازر حاوي من ملامح الإنسان العربي(107)، كما فيه من ملامح أي إنسان تحبط آماله المصيرية، مثلما فيه كثير من ملامح الشاعر خليل حاوي، وهو الذي شكله(108) كيفما أراد وشاء، وخاصة رغبة لعازر في الموت(109)، والتي نفذها عام 1962(110)، والتي هي من النزعة الانتحارية التي كان يعانيها خليل حاوي(111)، إذ أعدى بها لعازر حاوي، وقد نفذها خليل حاوي انتحارا عشرين عاما بعد انتحار لعازر حاوي، وذلك ليلة السادس من جوان عام 1982.(112)

كما يمتص حاوي مزيدا من الملامح الأخرى من القارئ، وذلك بالتجاسد بينهما، حينما يتخيله القارئ أثناء القراءة، إذ مثلما يؤثر لعازر حاوي في القارئ، يتأثر به، وهذا التأثير والتأثر بينهما هو الذي ينشط التجاسد بينهما، ومن أدلة التجاسد بين القراء والشخوص الفنية، هي اختلاف نوع الاستجابة ودرجاتها بين قراء الشخصية الواحدة، وبالتالي فإن لعازر حاوي، يكتسب من قارئ ملامح غير التي يكتسبها من قارئ آخر.

وهكذا فإن الجسدية، هي أحد مصادر مادة تشكيل لعازر حاوي، فقد امتص كثيرا من ملامحه من أشخاص حقيقيين أو خياليين، أو أنه امتص بعضا منها من عالم التجريد، ويبدو أن التجاسد -كما رأينا- هو الفاعليات تشكيل الجسد الشعري وأحد مصادر غرابته.



خطاطة لتجاسد لعازر حاوي مع بعض الاجساد

وإذا كان لعازر حاوي -كما رأينا- غير عادي بتشكيله -لابمادته-، غريبا يتجاوز إدراك العقل له، فكذلك كانت زوجته، فهي بتشكيلها تتوهج غرابة، لا يستوعبها مثله، إلا التجربة التخييلية أثناء القراءة، إذ هي شدة ائتلاف في شدة اختلاف.

وإذا كان لعازر حاوي قد شكلته، من متعدد، فاعليات كيمياء الخيال، مثل المنافرة والمفاعلة والتحويل ... وفيها التجاسد، فقد وقفنا على بعض تجلياته فيه، فإن تشكيل زوجته يماثل تشكيله.

فقد شكلها الشاعر من مادة ذات مصادر متعددة ومتنوعة ومختلفة، أحدها الجسدية المستخلصة من عدة أجساد مختلفين.

لقد امتص(113) تشكيلها الشعري لكي تتوجد بدعا على غير مثال سابق، إنما هي نموذج ذاتها، من ملامح الزوجة الآية في الجمال النفسي والجسمي(114)، وفيها ملامح الفريسة التي يصطادها النمر، فيروي عطشه من دمها ويشبع من أشلائها(115)، ولها ملامح الأنثى الغريبة عن لعازر حاوي زوجها والغريب عنها بمسخة(116).

كما يمتص تشكيلها ملامح حسناء حلوة(117)، تلك "العذراء الجميلة التي يقدمها الناس للتنين كي يتقوا شره الباغي(118)، وتأخذ من ملامح لعازر حاوي رغبتها في الموت(119) والتي هي من النزعة الانتحارية، التي كان الشاعر خليل حاوي يعانيها، وقد أعداها بها مثلما أعدى بها زوجها، كما يأخذ تشكيل زوجة لعازر حاوي من ملامح المرأة المنهارة المجنونة(120) مثلما تظهر فيها ملامح مريم المجدلية بتجاسدها العميق معها(121)، وتتابع زوجة لعازر حاوي "مخاطبتها للمسيح بما يشبه التعنيف، وهي تستعرض علاقته بمريم المجدلية، كأنها هنا تسقط لوعة حرمانها الجنسي الحاد على هذه الشخصية الأخيرة وسلوكها.

ويتخذ الشاعر هنا مما يذكره الإنجيل عن دهن مريم قدمي المسيح بالطيب ومسحها لهما بشعرها"(122) منطلقا تعتمده زوجه لعازر ل [حاوي] بصورة أكثر توهجا وإغراء (..) لتتفق مع تفسيرها لسلوكها باعتباره إعلانا متحرقا جامحا عن شهوة مقموعة ورغبة مكبوتة ترزح المرأة تحت وطأتها(123) ..."، إن تشكيل زوجة لعازر حاوي، هو من فاعيلات كيمياء الخيال، مثل: المنافرة والمفاعلة، والتحويل، والوحدة، الجدة...

كما تظهر فيها ملامح المرأة الكافرة(124) والمؤمنة أيضا(125)، مثلما يمتص تشكيلها الشعري ملامح الطفلة(126)، في براءتها مع زوجها لعاز حاوي، ذلك التنين الصريع(127).

ولها أيضا ملامح الأجساد الذين يرمى بهم في الأنهار تعويذة سحرية لإسقاط المطر، ورد الخصب إلى الأرض اليباب، كما آمن من البدائيون(128) ونتيجة لإصابتها بالجنون(129)، ترى نفسها، مرة، عروسا، في أتم قوام، وأحسن حال، وأفخر مقام(130)، ومرة، أن ذلك من أثر الجنون(131)، إذ إن جسمها أصبح عرضة للتبدل والتحول، فلا يستقر على حال، حيث يكتسب ويفقد من الملامح والأحوال التي لا نهاية لها(132)، بل هو في صيرورة كيميائية غريبة، تصيبه بتحولات متوالية بها ينحل إلى أجسام لا متناهية، لا تكف عن التشكل(133)، فهو مرة، طيف، أو وهم، ومرة مسخ أو بدع لا يكونه إلا تخييل القارئ، بنشاط كيمياء الخيال، كما نبهه الشاعر بكيمياء الفعل الشعري(134) وتلك هي كيمياء الخيال -سواء في الكتابة أو القراءة- والتي تجعل زوجة لعازر حاوي تنفى، فتكون "أفعى عتيقة"(135) وتلك الزوجة الأفعى لها أيضا ملامح إبليس"(136) التي تتكر أفعى وأغرى حواء بالعصيان حتى سقطت وآدم من الجنة إلى عالم الخطيئة والموت"(137) مثلما سقطت لعازر حاوي وزوجته الأفعى إبليس في الحفرة/ القبر يعانيان الجحيم فيها مسخا لمشخ(138).

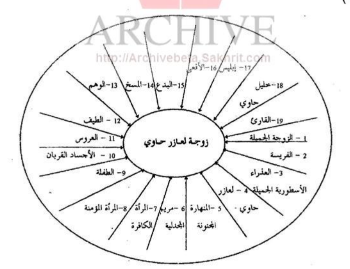
وبالتأمل في زوجة لعازر حاوي، نكتشف فيها بعض ملامح الشاعر خليل حاوي، مثلما أعدى بها زوجها، ومن أبرز ملامحه فيها رغبتها الشديدة في الانتحار(139) وتلك من نزعته الانتحارية – كما أسلفنا- وقد عاناها طويلا إلى أن حققها بانتحاره ليلة السادس من جوان 1982، كما أنه فيها من إلحاده(140) ...

كما أن القارئ يعايش زوجه لعازر، بفعل القراءة، فإن هذه المعايشة ليست بريئة محايدة، وإنما هما يتبادلان الأثر، وبالتالي بقدر ما تعديه ببعض أحوالها، فإنه كذلك يشحنها بأحوالها منه وأدلة ذلك مبدأ تعدد القراءات بتعدد القراء وأحوال القارئ الواحد، وكذلك نوعية التأثر والاستجابة ودرجتها، وبالتالي فإن زوجه لعازر حاوي تمتص من قارئ ملامح وأحوالا غير التي تكسبها من آخر.

وهكذا فالتجاسد الذي نشط تشكيل زوجه لعازر، بين عدة أجساد ممن أشرنا إليهم أو لم نشر، لهو من فاعليات كيمياء الخيال والتي بها يبدع الشاعر كما يبدع القارئ من مادة مألوفة أجسادا غريبة على غير مثال سابق.(141)

إن المتأمل في تشكيل لعازر حاوي، وزوجته، يجده وقد انبثق من تفاعلات واسعة وعميقة هي التجاسد بين عديد الأجساد، وقد نشطتها منافرات(142) شديدة بين الملامح التي تشكلا منها، فينجم بالصهر من هذه المنافرات الانسجام في التشكيل، إذ هما (لعازر وزوجته) "شدة ائتلاف في شدة اختلاف"(143)، كما يقول عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن التشبيه.

إن هذه الصيرورة المنتجة لتشكيل منسجم هي من فعل كيمياء الخيال، حيث ومن التطورات والمتواليات التفاعلية تتشكل مركبات خيالية جديدة كما يقول ت، س، إليوت(144) ومنها لعازر وزوجته.



خطاطة لتجاسد زوجه لعازر حاوي مع بعض الأجساد

4.كيمياء الخيال من الأشياء زوجة لعازر حاوي مع بعض الأجساد

مثلما تشكل فاعليات كيمياء الخيال -كما رأينا- المكان الشعري والزمن الشعري والجسد الشعري، على غير مثال سابق، تنشط كذلك مشكلة الشيء الشعري على اختلاف أنواعه وتعددها.

إن الأشياء الشعرية غريبة، غير مألوفة، مبدعة على غير مثال سابق، لا وجود لها إلا في القصيدة التي تظهر فيها، ويستحيل استنتاجها أو نقلها، إذ لا نموذج لها إلا هي، وقد قصدنا بالشيء(145)، في هذا المبحث غير المكان والزمان والجسد.

إن المتأمل في الأشياء الشعري، والتي جعلناها أمثلة لتجليات كيمياء الخيال وفاعليتها، يجدها قامت من منافرات شديدة أثناء العملية الإسنادية)(146)، أو العملية التشكيلية، وبالتفاعل والتصاهر، والتحول، تتشكل جديدة، لا وجود لها إلا في ما وجدت فيه من الآثار الفنية، ولا تكون خارجها، وهي بذلك، لا نموذج لها، فعلا، إلا هي نفسها ومنها من قصيدة (لعازر عام 162) على سبيل التمثيل :

ليلاً من رماد، الظلام اليابس المركوم، رحمة ملعونة، برق يتلوى أفعوان، وهج الثمار، زورق ميت، خنجر يلهث مجنونا وأعمى، حجر الدار يغني، تغني عتبات الدار، الخمر تغني، ستار الحزن يخضر، صدري الريان، حب تصفى واختمر، سرير مارج بالموج من خمر وطيب، جنة الفلك، أشلاء من الحق، أشداق طواحين الشرر، معول نار، جنون الدخنة الحمراء، أشداق جان، دم مجنون، سيفا موروقا، جوع الأرض شلال أدغال من الفرسان، تئن الكتب الصفراء، صدى يفرش عيني، أقمار السواد، أفراس الرياح، رياح الجوع، سواقي شعرها، يرعد جوع، الضوء، مروج الخمر، الجيب السحري، عصب يصهل، الظلام الحجري، جوع المجامر، ظل شعاع، جبال الليل، جوع الريح، شمس الجحيم، وهج النيوب، ليل السكون، يغني صحو مرآتي، خدعة المرآة.

إن المتأمل في هذه الأشياء الشعرية، وعلى اختلافها يجدها غير "حقيقية"، وقد شكلت من منافرات عديدة أثناء العملية التشكيلية، وإنما الذي صهرها وجعلها تنتهي باختلافها إلى حال من الائتلاف والانسجام هو فاعليات كيمياء الخيال، حيث الخيال كما يقول كولوردج : "يذيب ويلاشي ويحطم لكي يخلق من جديد"(147) وإن تحول الشيء إلى كلمة فيه نوعان نسبيان، فالأول تحول لساني، به يتحول الشيء في نسبية إلى كلام(148)، وأما الثاني فتحول شعري يكون به إبداع الأشياء الشعرية كلمات، وهكذا فإننا، كما يقول "ملارمي" لا نصنع الشعر بالأفكار، وإنما بالكلمات.(149)

إن علاقة الأشياء بالكلمات، من أعقد مسائل اللغة، وكل الاطاريح التي تناولتها كانت عرضة للنقد، وعلى الرغم من خصوصية هذه العلاقة، وصعوبة إدراكها مع الإقرار إشكالها، فإنه يبدو أن العلاقة بين الأشياء والكلمات هي علاقة تحويلية، وهذا التحويل نسبي وعلى غاية من التعقيد، إذ باللغة كما يقول "جان كوهن" "يتحول الواقع إلى كلام(150)، وأما في الشعر فإنه الواقع المحول في نسبية إلى كلام يخضع إلى تحول

عاتٍ، ينتهي إلى تشكيل أشياء شعرية مادتها الواقع ولكنها على غير مثال سابق.

مثلما هي الأشياء الشعرية التي جعلناها أمثلة لتجليات كيمياء الخيال في قصيدة (لعازر عام 1962).إن البحث في مادة الأشياء الشعرية وطبيعتها وتشكيلها ... ليس بالأمر الهين، إنما يتطلب من الباحث علما بها واسعا ومنهجا متكاملا به يستشرف أحوالها وغرائبها.

وهو في ذلك مثل الصيدلي عارفا بأحوال الأشياء، وقد تحولت أو ابدعت كلمات، فشكلت عالما مخيلا بديعا، على قدر كبير من الفتنة والسحر والجاذبية.

وهكذا فإن نشاط كيمياء الخيال في الشعر أو الفن عموما، في تشكيل أشياء شعرية جديدة يقربنا من دور الصيدلي أو المخبري(151) الذي يتابع بدقة التحويلات العميقة التي يجريها الشاعر على الواقع من أجل أن يشكل شيئا جديدا(152).

وهكذا، فإن المكان والزمان والجسد والأشياء الشعرية عموما، هي من تجليات كيمياء الخيال من (لعازر عام 1962).

وهي أبداع غريبة، لا بمادتها، ولكن بتشكيلها على غير مثال سابق، ولا وجود لها إلا في قصيدتها، إذ يستحيل نقلها أو استنتاجها، لأنه لا نموذج لها إلا هي، وهذا منتهى الإبداع والشعرية.

وأما فاعليات كيمياء الخيال التي شكلتها فأبرزها :

المنافرة، المفاعلة، التحول، التشكيل، الوحدة، الجدة، الغرابة، المغايرة، المشابهة، الغموض، الإيحاء، النمو، الحركة، الإيقاع، الجمال، الخلود.

إن كيمياء الخيال هي التي ميزت قصيدة (لعازر عام 1962) بالعظمة(153)، والتفرد(154).

إن القصيدة لا تقرأ قراءة تثير شعريتها، وتستوعب مكنوناتها المتوترة في مهب الدلالات اللامتناهية(155) إلا بفهم مادتها المستخلصة من الواقع في بعده التاريخي والآني، الحسي والمجرد، الحقيقي والمخيل، العام والخاص.

إن (لعازر عام 1962) لا تقرأ قراءة إيجابية إلا بإدراك تجليات "كيمياء المعرفة"(156) وفاعليتها فيها، إذ "هي ذروة ما وصلت إليه التجربة الشعرية العربية المعاصرة".(157)

وما كان ليكتسب تشكيلها الشعري خصوبة دلالية لا ينتهي إيحاؤها، لو لم يكن الشاعر خليل حاوي "يعرف كيمياء الكلمة".(158)

وأخيرا، فإذا كيمياء الخيال بتجلياتها وفاعلياتها، تبدو نهجا قويما لمقاربة التجربة الشعرية في أبعادها المختلفة والمتعددة.

الهوامش:

(1)خليل حاوي، بيادر الجوع، ط1، دار الآداب، بيروت : لبنان، 1965، ص : 35 إلى 83.

(2)عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1988، ص: 297، 298.

(3)عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص : 196، 316.

(4)شكري عزيز الماضي، في نظية الأدب، ط1، دار الحداثة، بيروت : لبنان، 1986، ص : 219.

(5)نبيل راغب، التفاعل الكيميائي في الأدب، مجلة الطليعة، عدد : 4، مؤسسة الأهرام، القاهرة : مصر، 177، ص : 69، 70.

(6)المرجع السابق، ص : 69.

(7)عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظية الأدب، دار الثقافة، القاهرة : مصر، 1976، ص : 207.

(8)أمير حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة، القاهرة، : مصر، 1984، ص : 203.

(9)عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة : مصر، 1984، ص : 279، 282.

(10)محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، دار العودة، بيروت، (د.ت)، ص : 303.

(11)جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث، ط1، دار الشروق، بيروت : لبنان، 1984، ص : 271، 284.

(12)شاكر النابلسي، جماليات المكان في الرواية العربية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت : لبنان، 1984، ص : 18، 328.

(13)جليل كمال الدين، الشعر العربي وروح العصر، دار العلم للملايين، بيروت : لبنان، 1964، ص : 404.

(14) herni lemaitre, la posié depuis baudlaire paris, 1965, p 102

(15)آرثر رامبو، فصل في الجحيم، ترجمة : رمسيس يونان، ط1، دار التنوير، بيروت : لبنان، 1983، ص : 43، 46.

(16)سمير الحاج شاهين، رامبو، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت : لبنان، 1977، ص : 304.

(17) Charles Baudlaire, les fleurs du mal, Paris, 1972, p16

(18)نقولا سعادة، قضايا أدبية، ط1، دار مارون عبود، بيروت : لبنان، 1984، ص : 91.

(19)مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط2، دار الأندلس، بيروت : لبنان، 1981، ص : 148.

(20)ابن الفارض، الديوان، تحقيق : كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت : لبنان، 1979، ص : 101.

(21)الزوزني، شرح المعلقات السبع، ط5، مكتبة المعارف، بيروت : لبنان، 1985، ص : 37، 38، 39.

(22)لمرجع السابق، ص : 48.

(23)خليل حاوي، نهر الرماد، ط3، دار الطليعة، بيروت : لبنان، 1962، ص : 138.

(24)محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مطبعة البعث، قسنطينة : الجزائر، 1979، ص : 53.

(25) Florence Begel, la philosophie de lartm ed.Meme sevil, Paris, 1998, p20

(26)لمتنبي، الديوان، شرح ناصيف اليازجي، ط2، دار القلم، بيروت : لبنان (د.ت)، ص : 509.

(27)نبيل راغب، التفاعل الكيميائي في الأدب، مجلة الطليعة، المرجع السابق، ص : 70.

(28)نعام تشومسكي، اللغة والمشكلات المعرفة : حمزة بن قبلان المزيني، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء : المغرب، 1990، ص : 117.

(29)المرجع نفسه، ص : 43.

(30)المرجع نفسه، ص : 159.

(31)أميره حلمي مطر، فلسفة الجمال، المرجع السابق، ص : 203.

(32)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1984، ص : 148.

-سامي سويدان، جسور الحداثة المعلقة، ط1، دار الآداب، بيروت : لبنان، 1997، ص : 71.

(33)يوحنا، الإنجيل، الإصحاح : 11، الآية : 1 إلى 43.

(34)عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، المرجع السابق، ص : 236.

(35)المرجع نفسه، ص : 132.

(36)إيليا حاوي، خليل حاوي، ط1، ج1، دار الثقافة، بيروت : لبنان، 1984، ص : 134.

-ساسين عساف، حديث مع الشاعر خليل حاوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد : 26، 1983، ص : 101.

(37)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، المرجع السابق، ص : 148.

(38)أبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص : 278، 279.

(39)سامي سويدان، جسور الحداثة المعلقة، المرجع السابق، ص : 88 وما بعدها.

(40)خليل حاوي، بيادر الجوع، المرجع السابق، ص : 38.

(41)خليل حاوي، بيادر الجوع، المرجع السابق، ص : 38.

(42)جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، الدار البيضاء : المغرب، (د.ت)، ص : 104، 110، وما بعدها.

(43)محمود يقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص : 121.

dictionnaire de la langue francaise, ed – hachette, paris, 1990, p380

(44)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، المرجع السابق، ص : 148.

(45)خليل حاوي، بيادر الجوع، المرجع السابق، ص: 38.

(46)المرجع نفسه، ص : 43.

(47)المرجع نفسه، ص : 82.

(48)المرجع نفسه، ص : 38.

(49)عبد الله محمد الغذامي، المشاكلة والاختلاف، ط1، دار بوتقال، الدار البيضاء : المغرب، 1994، ص : 117.

(50)عبد القاهر الجرجاني، أشرار البلاغة، المرجع السابق، ص : 132.

(51) gaston bachelard, la poétique de la poétique de lespace, p.u.f, 12 ed, paris, 1984, p 183.

(52)محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص : 23.

(53)عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الصفاء، الكويت 1998، ص : 151، 152.

(54)المرجع نفسه، ص : 152.

(55)مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط1، دار الأندلس، بيروت : لبنان، 1981، ص : 148.

(56)خليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر، المرجع السابق، ص : 404.

-عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، ط3، دار العودة، بيروت : لبنان، 1981، ص : 48 إلى 53.

(57)شاكر النابلسي، جماليات المكان في الرواية العربية، المرجع السابق، ص : 18.

(58)خليل حاوي، بيادر الجوع، المرجع السابق، ص: 41.

(59)خليل حاوي، بيادر الجوع، المرجع السابق، ص: 41.

(60)رولان بارط، درس السيميولوجيا، ت : عبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء : المغرب، 1986، ص: 27.

(61)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 43.

(62)أرسطاليس، فن الشعر، ت : عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت : لبنان، (د.ت)، ص : 12.

(63)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 44.

(64)عبد الله محمد الغذامي، المشاكلة والاختلاف، ص: 117، 119.

(65)عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 398.

شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص: 219.

(66)جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ص : 37.

(67)مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج1، ط2، دار المعارف، القاهرة : مصر، (د.ت).

(68)دار الشروق، المنجد في اللغة والأعلام، ط28، المكتبة الشرقية، بيروت : لبنان، 1986، ص : 776.

(69)عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص : 279، 282.

(70)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 43.

(71)خليل حاوي، بيادرالجوع، ص : 44، 45، 46.

(72)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصر، ص : 148.

(73)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 47.

(74)خليل حاوي بيادر الجوع، ص : 38.

(75)المرجع نفسه، ص : 82.

(76)المرجع نفسه، ص 39.

(77)المرجع نفسه، ص : 81، 82.

(78)غستاف لانسون، منهج البحث في تاريخ الآداب، النقد المنهجي عند العب، لمحمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة: مصر، ص: 408.

(79)تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ط1، دار الحوار اللاذقية، سورية، 1983، ص : 273. وما بعدها.

(80)عبد الملك مرتاض أ. ي دراسة سيميائية لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد (د.م.ج) بن عكنون: الجزائر، 1992، ص : 119، 121 وما بعدها.

-عبد الملك مرتاض، تحليل الخطاب السردي (د.م.ج) بن عكنون : الجزائر، 1995، ص: 228.

-عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص: 221.

(81)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 35.

(82)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 147.

(83)يوحنا، الإنجيل، الإصحاح : 11، الآية : 1 إلى 43، والإصحاح : 12، الآية : 1 إلى 2.

(84)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 38، 39.

-إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ص : 279.

-محي الدين صبحي، نظرية العربي النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 147، 148.

(85)عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص : 298.

(86)عبد الملك مرتاض، أ. ي دراسة سيميائية تفكيكية، ص : 121 وما بعدها.

(87)محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص ..303.

(88)جيلبير دروان، الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، ط1، 1991، ص : 58.

(89)محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص : 303.

(90)ريتا عوض، خليل حاوي، المرجع السابق، ص: 66.

(91)يوحنا، الإنجيل، الإصحاح : 11، الآية : 1 إلى 44.

(92)(خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 38، 47، 50، 60، 71.

(93)المرجع نفسه، ص : 38، 75.

(94)المرجع نفسه، ص : 71، 72.

(95)المرجع نفسه، ص : 73.

(96)المرجع نفسه، ص : 54، 55.

(97)المرجع نفسه، ص 68، 70.

(98)المرجع نفسه، ص : 53.

(99)المرجع نفسه، ص : 51، 56، 57.

(100)المرجع نفسه، ص : 50، 53، 58، 83.

(101)المرجع نفسه، ص : 49.

(102)المرجع نفسه، ص : 75.

(103)المرجع نفسه، ص : 75.

(104)المرجع نفسه، ص : 71.

(105)المرجع نفسه، ص : 71.

(106)المرجع نفسه، ص : 65، 66.

-مطاع صفدي، الشعر : الكون والفساد، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد : 26، (عدد خاص بخليل حاوي) 1983، ص : 17.

(107)ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 67.

-إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ص : 278، 279.

-محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 148.

-آمنة بعلي، أبجدية القراءة النقدية، (د.م.ج) بن عكنون : الجزائر، 1995، ص : 76.

(108)محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 148.

(109)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 38، 39، 41، 43، 47.

(110)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 38، 39، 41، 43، 47.

(111)رجاء النقاش، ماساة لبنان ومأساة الشاعر المنتحر، مجلة الدوحة، العدد : 80، سنة 1982، ص : 11

.وجيه فانوس، خليل حاوي، أستاذا، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص : 116.

-مطاع صفدي، الشعر : الكون والفساد، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص : 17.

(112)ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 21.

-مطاع صفدي، الشعر : الكون والفساد، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 17.

(113)محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار العودة، ط1، بيروت : لبنان، 1979، ص : 253.

-إبراهيم رماني، ظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث، ص : 347، 348.

-أمنة بعلي، أبجدية القراءة النقدية، ص 44.

(114)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 38، 39، 48، 51، 53، 54، 58، 66، 80، 81.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 69.

(115)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 49.

(116)المرجع نفسه، ص : 49، 50، 53، 58، 83.

(117)المرجع نفسه، ص 54.

(118)سامي سويدان جسور الحداثة المعلقة، ط1، دار الآداب، بيروت : لبنان، 1997، ص : 98.

(119)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 59، 60، 61، 74، 75، 76، 77.

-سامي سويدان جسور الحداثة المعلقة، ص : 101، 102.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70.

(120)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 59، 60، 61، 62، 63، 80.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70، 71.

-سامي سويدان جسور الحداة المعلقة، ص : 102.

(121)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 64، 65، 66، 67، 68.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70.

(122)يوحنا الإنجيل، الإصحاح : 12، الآية : 1إلى 3.

(123)سامي، سويدان، جسور الحداثة المعلقة، ص : 105، 106.

(124)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص: 64، 65، 66، 67، 68، 76، 107.

-سامي سويدان ـ جسور الحداثة، ص: 104، 105.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 70.

(125)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص: 76.

(126)المرجع نفسه، ص: 71.

(127)المرجع نفسه، ص: 70.

(128)المرجع نفسه، ص: 79، 80.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 71.

(129)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص 76.

(130)المرجع نفسه، ص: 80، 81.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 71، 72.

(131)خليل حاوي، بيادرن ص: 81.

(132)خليل حاوي، بيادرن ص: 81.

(133)خليل حاوي، بيادر الجور، ص : 72.

(134)خليل حاوي، نظرية الخلق من عـدم، خليل حاوي لإيليا حاوي، ج2، ج1، دار الثقافة، بيروت : لبنان،

(135)1984، ص : 124.

(136)خليل حاوي، بيادر الجور، ص : 82.

(137)ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 72.

-التورات، التكوين، الإصحاح : 3 ، الآية : 1 إلى 23.

(138)ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 72،

-التورات، التكوين، الإصحاح : 3 ، الآية : 1 إلى 23.

(139)خليل حاوي، بيادر الجوع، ص : 82.

(140)المرجـع نفسـه، ص : 59، 60، 61، 63، 74، 75، 77.

-ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70، 71.

(141)خليل حاوي، بيادر الجـوع، ص : 64، 65، 67، 76.

-سامي سويدان، حديث مع الدكتور نسيب همام حول خليل حاوي، مجلة الفكر العربي المعاصـر، ص : 107.

(142)عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغـة، ص: 297، 298.

(143)جان كوهن، بنية اللغـة الشـعرية، ترجمـة: محمد الولي ومحمد العمري، ص: 104، 110.

-سامي سويدانـ جسور المعلقة، ص: 103.

(144)عبد القاهر الجرجانين أسرار البلاغـة، ص: 132.

(145)عبد المنعم تليمة، مقدمة فـي نظريـة الأدب، ص: 207.

(146)للتوسع في فهم اصـطلاح الشـيء معجميـا يراجع:

-ابن منظور، لسـان العـرب، ج1، دار صـادر، بيروت : لبنان، 1968، ص : 104.

-مجمع اللغة العربية، المعجم البسيط، ج1، ط2، دار المعارف، القاهرة : مصر، (د.ت)، ص : 502.

Dictionnaire de la langue française, ed – hachette, Paris, 1990, p 247/

(147)جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ص : 104 وما بعدها.

(148)شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص : 219.

(149)جان كوهن، بنية اللغـة الشـعرية، ص 32، 33.

(150)المرجع نفسه، ص : 41.

(151)المرجع نفسه، ص 37.

(152) Gaston Bachelard, la poétique de l'espace, 12 ed, p.u.f, Paris, 1984, p 146, 147.

(153)عبد المنعم تليمة، مقدمة فـي نظريـة الأدب، ص : 207.

(154)ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 72.

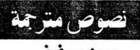
(155)مطاع صفدي، الشعر: الكون والفساد، مجلـة الفكر العربي المعاصر، ص :14.

(156)ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 73.

(157)إبراهيم رماني، الغموض في الشعر الحديث، ص 384.

(158)ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 72.

(159)خليل كمال الدين، الشعر العربـي الحـديث وروح العصر، ص: .404 .1979



جون سرفوني

اللسانيات والتداولية(*)

ترجمة: حمو الحاج ذهبية**

تحدثت علاقة اللسانيات بالتداولية بظهور أوستين وديكرو وبروندونر، فقد قدموا للغة مفهوما جديدا مرتبطا بالممارسة والاستعمال، ويستدعي الأمر في معالجتها أدوات إجرائية تدخل ضمن التحليل التداولي مثل: المتخاطبون، الضمائر، الزمان والمكان،...

1- أوستين والتداولية:

يمكننا الانطلاق من الفصل السابق لنطرح المشكل العام المتعلق بالعلاقات بين علم الدلالة اللساني والتداولية، فتتجلى النقطة الحاسمة في الوضع الذي نلحقه بالانجازية.

إن الإنجازية، بالنسبة لأوستين، تندرج في إطار اللغة، ضمن التواضعات التي تُكَوِّنُهَا، وانطلاقا من تلك التواضعات ترتبط القيم الإنجازية بمورفيم معين، بصفة معينة، ووحدة معجمية معينة.

فإذا لم تظهر القيم الإنجازية في الملفوظ، فسوف يتعلق الأمر بـ: «الاستعمال التواضعي، وبهذا المعنى بالذات يمكننا تفسيره بالفعل الإنشائي»، ويمكن بالتالي أن نطبق على الإنجازية صفتي الاصطلاح والتصريح.على العكس من ذلك نجد أن القيم التأثيرية المتغيرة لا تنتج عن تواضعات لسانية محضة، فهي مرتبطة بالميدان الضمني.

(*) Jean Cervoni, l'Enonciation, P.U.F. Paris 1987.

** أستاذة، جامعة تيزي وزو

1.كلام العرب الفصحاء

إن هذا الاعتقاد الأوستيني يؤدي إلى تقسيم التداولية، فمن جانب، ومن خلال أحد مظاهرها، يمكن لدراسة الإنجازية أن تدمج في علم الدلالة اللساني، ومن جانب آخر، وباعتبارها دراسة للأفعال التأثيرية، فلا تستطيع أن تكون طرفا فيها. والنتيجة تكون ما يمكن تسميته بالتداولية الموسعة.

لهذا التوسع (الذي يجعل من التداولية مادة مستقلة من جهة، ومندمجة في مادة أخرى من جهة ثانية) شيء من الانحراف وغير المقبول والذي يفسر رفض اللسانيين والتداوليين تقبله، على الأقل تقبله كذلك.

سنقدم ثلاث وجهات نظر حول وضعية التداولية، التي تحول وتمنع التقسيم الناتج من نظرية أوستين.

2. وجهة نظر أسوالد ديكرو: (Oswald Ducrot)

أ- اللغة والعلاقات بين الذوات:

يستهل أوسوالد ديكرو كتابه "Dire et ne pas dire" برفض الاعتقاد الذي يقول أن اللغة تفيد التواصل بالمفهوم الضيق للمصطلح، أي إيصال المعلومات.

عندما أطرح سؤالا فإني أفعل شيئا ماعدا إخبار المتلقي برغبتي في المعرفة: إنني أجبره على الإجابة، أقدم له دورا في الوقت الذي أختار فيه دورا آخر لنفسي. الشيء ذاته عندما آمر، أعد، أرخص...الخ.

تحتوي اللغة في ذاتها عند أوسوالد ديكرو «جداول من العلاقات بين الأشخاص، وأدوارا متعددة»، «جهازا من التواضعات والقوانين» التي تنظم «النقاش بين الأشخاص».

الأدوار التواضعية هذه ليست شيئا أخر سوى الإنجازية التي تحدث عنها أوستين.

ب- الإنجازية والافتراض:

فالإنجازية عند أوسوالد ديكرو لا تتحدد في الأفعال التي يصفها الفيلسوف الإنجليزي، فهي تتضمن كذلك الافتراض الذي هو من الوسائل المقدمة من طرف اللغة للإجابة عن متطلبات التضمين التي يحتاجها المتخاطبون في عدة حالات، وسيلة «للقول واللاقول». مثلا، من الوسائل التي أمتلكها للقول ولكن ضمنيا أنه بالنسبة إلي كمتلفظ الجملة التالية "سيأتي محمد" صحيحة، وهو التلفظ بأن "عمر يشك في مجيء محمد". من الناحية التصريحية تحدثت عن إحساس عمر إزاء هذا المجيء: إنه يعتقد، وهو ما يشكل في هذا الملفوظ ما يسمى بالمثبت. أما ضمنيا فتحدثت عن اعتقادي الخاص بهذا المجيء وهو ما يشكل المفترض.

يضع أوستين الافتراض من بين شروط استعمال الأفعال الإنشائية التي يجب أن تتحقق حتى لا تكون هناك خيبة أمل[1].

يعد الافتراض بالنسبة لأسوالد ديكرو فعلا كلاميا خاصا. فهو فعل مثل الإثبات، الاستفهام أو الأمر، لأنها تقوم بتعديل العلاقات بين الذوات المتخاطبة. يخلق

الإلزامات و يؤسس الحقـوق والواجبـات ويعين الأدوار. تكمن خصوصية الافتراض في الطريقة التي يفرض بها على المخاطب إطارا لاستمرار الخطاب: يجبره على الفعل وكأن محتوى الافتراض حقيقة مؤكـدة لا يمكن أن يعاد النظر فيها. وإذا وجد ربـط، فهذا الأخير لا يمكن من حيث المبـدأ أن يؤدى إلا على مستوى المثبت وليس علـى مستوى المفترض.

إذا ربط المخاطب الكلام على المفترض (مثل: ما الذي يجعلـك تعتقـد أن محمـدا سيأتي؟) فإجابته تحمل شيئا غير لائق وغير مستساغ (مكروه). ففي المعارضة، وفـي الموضع البسـيط لمناقشـة الافتراضـات يشعربه كأنه تجاوز، وبالفعل فهي رفـض لعالم الخطاب الذي يزعم المخاطب فرضه، فبدل أن نقيم ما قاله هذا الأخير، "قوله" هو الذي يطرح كقضية.

لهذ السبب يحتل الافتراض مكانة أساسية في التفكير في علاقة السلطة بالقول، حول الخطابات المسماة بـ"الإرهابية"، و حـول "التواصل المؤقت"، وحول "لغة الخشب".[2]

بوضع الافتـراض ضـمن الإنجازيـة، يتخلى أوسوالد ديكرو عن التعريف الـذي يربط بين الإنجازية والتصـريح. إذ هـو تعريف غير واضح بالمفهوم الأوستيني لـ «المصرّح بواسطة الفعل التأثيري» ما دمنا لا نستطيع القـول: «أفتـرض أن محمـدا سيأتي» مثلما نقول «أحذرك مـن هجـوم الثور ».

نلاحظ، بالتالي، أن مصـطلح "ضـمني" المطبق على الافتراض لا يعني«عدم إيجاد وضع في الملفوظ» (بذلك في "عمر يشـك في مجيء محمد"، الافتراض منقـول بـــ "يشك").

ج- الأقوال المضمرة:

انطلاقا مما ذكر يقابل الافتراض شـكلا آخر للضمنية هو القـول المضـمر. هـذا الأخير يستنتج من المعنى "الجانبي" ومـن السياق بواسطة الأسلوب الخطابي (أي من الاستدلال[3]) بالاستعانة بقوانين الخطـاب، أهمها قانون الإخبار وقانون الشمولية.[4]

من الأمثلة التي وظفها أوسوالد ديكرو[5] لتمثيل عمل قوانين الخطاب اللافتة: "مفتوح يوم الثلاثاء" المعلقة على باب محل، معناها الجانبي ليس كافيا إذا كان المحل واقعا في منطقة تكون فيها كل المحلات مفتوحة في ذلك اليوم، في هذه الحالة ليس له أية قـيم إخبارية.

إن التخمين الموجود هنا لتقـديم الخبـر (قانون الإخبار) وإعطاء قدر ما نريده فيما يتعلق بأيام الافتتاح (قانون الشمولية)، يوجه القراء المعنيين إلى التأويل التالي: «مفتوح يوم الثلاثاء فقط».

يتمثل الأسلوب الخطابي الذي بواسـطته نؤول ملفوظا يحتوي على أقوال مضـمرة أولا في ملاحظة أن هـذا الملفـوظ علـى مستوى المعنى الجـانبي يختـرق معيـارا تواصليا في مستوى معناه الجانبي وطبقـا لمبدأ المشاركة نزعم أن المتكلم يقوم بهـذا الاختراق لجعلنا نفهم أن المعيار قد احتـرم في مستوى آخر مـن المعنـى، أو أنـه لا يخترقه إلا لاحترام معيار آخر أكثر أهمية.

في كل الأحوال ما يثير التأويل ليس السؤال «ماذا يقول المخاطب؟» ولكن السؤال: «في السياق الحالي، لماذا يقول المتكلم ما يقوله؟». إن التأويل يحمل استفهاما حول التلفظ وليس حول الملفوظ. إن التقابل بين شكلي الضمنية اللذين هما الافتراضات والأقوال المضمرة يمكن تلخيصه بما يلي: فعل الافتراض آني، سابق غير متفرع، بينما الفعل المحقق عن طريق القول المضمر فعل متفرع.(6)

د- الحجاج:

باتساع مجال الأفعال الإنجازية التي تنتمي إلى علم الدلالة اللساني، يوسع أسوالد ديكرو كذلك حقل "التداولية المنسجمة".

نشير في البداية إلى أن هذه الأخيرة تتسع في المراجع التي جاءت بعد " Dire et ne pas dire"، في دراسة الحجاج في اللغة. يركز الكتاب المعنون بـ "Les mots du discours" على الكلمات أو عبارات مثل: أجد أن، لكن، حتما، زد على... حيث الوظيفة الأولية حسب ديكرو هي خدمة التوجيه الحجاجي للملفوظات.

لكن استعمال هذه الكلمات أو العبارات ليس بضروري حتى نتحدث عن الحجاج.

نقرأ في مقال له صادر في 1979: "خلاصتنا أن التوجيه الحجاجي لازم لمعظم – على الأقل- الجمل: دلالتها تحتوي على توجيه مثل: «بتلفظنا لهذه الجملة نحن نحاجج في صالح استنتاج معين».(7)

تأتي هذه الخلاصة لإثراء الفكرة التي دافع عنها أسوالد ديكرو باستمرار، والتي تنظر إلى اللغة، عكس الصورة التي يقدمها سوسير، على أساس مجموعة من التواضعات التي تسمح بتفاعل الأشخاص، والتي بفضلها يكون بإمكانهم لعب وفرض الأدوار تعاونيا في اللعبة الكلامية.

3- وجهة نظر أ. برندونر A. Berrendonner:

أ- «عندما لا يشكل القول فعلا»:

– نلاحظ أن هذا القول يشكل نتيجة معاكسة قام بروندونر بتوسيعها، فبالنسبة له لا يوجد أية قيمة تداولية تتدرج ضمن إطار مدلول الكلمات ولا في بنية الجمل، فدلالتها الأولية تمثيلية محضة، بحيث أن كل قيمة فعل تكون متفرعة، ناتجة من التلاقي المحقق بالتلفظ بين القيم الوصفية وبين بعض الشروط السياقية الخاصة، فانطلاقا من هذا يمكن الاستغناء عن مفهوم الإنجازية.

فمثل هذا الاستغناء يفرض علينا بالخصوص أن نجعل للأفعال الإنشائية مجالا معينا حيث لن يعود المفهوم الأوستيني لها صالحا. بالنسبة لبرندونر الأفعال الإنشائية Actes performatifs لا توظف لأداء الفعل الذي تدل عليه، ولكن توظف لعدم تأديته. فهي تسمح بالاستبدال الفعلي للكلام كقولنا: «أوصي بنموذج الإلياذة لـ (س)»،فإني أستبدل إشارة تقديم ذلك الشيء بصيغة منطوقة تساوي تلك الإشارة.

إن عنوان الفصل الأساسي في كتاب "Eléments de pragmatique

linguistique" يوضح الموقف المتبنى إزاء أوستين، والعنوان هو «عندما لا يشكل القول فعلا».

ب- إعادة تحديد مفهوم الفعل:

لا ينفصل مفهوم الفعل، بالنسبة لبروندنر، عن مفهوم الإشارة،إذ لا يمكننا العمل دون تحريك الأيدي أو الأرجل أو عضوا آخر من الجسد، فالكلام إذن عكس العمل (لذلك يعاد الاعتبار للحدس الذي يبرز في الصيغ المألوفة من قبيل «ليس سوى كلمات»، «كفى كلاما يجب أن نبادر»).. الفعل الوحيد الذي نؤديه ونحن نتكلم هو «إيماءات صوتية وإيقاعية مبرزة لفعالية البنية التركيبية»[8]، بمعنى آخر، الفعل التلفظي، أي التلفظ بالمعنى الجانبي للمصطلح.

ج- شروط التأويل الإنشائي:

بصفة عامة، وبالنسبة للسؤال الذي لا يقبل الإجابة عنه بصفة مقنعة فيما يتعلق بشروط التأويل " الإنشائي " يقترح بروندونر إجابة فريدة: من بين هذه الشروط نجد غياب المرجع، الغياب الذي يفسر بالأفعال غير الملائمة.

- يعني برندونر بالأفعال غير الملائمة ما يلي:

.الأفعال المستحيلة التنفيذ مثل الضحك أثناء الغناء: «آه، أني أضحك لأنني أرى نفسي جميلة...».

.الأفعال التي تستغرق وقتا للتنفيذ مثل عقاب المجرم: يستبدل القاضي تأدية الفعل بالصيغة التالية: «أحكم عليك بالسجن المؤبد».

.الأفعال الغامضة مثل مصافحة الأيدي، فهي مستبدلة بشكل غير مبهم ويتمثل في "أحييك"، "أهنئك"، "مرحبا بك معنا"... وإذا قمنا بالمصافحة والتلفظ في آن واحد، فالملفوظ تكون له قيمة مزدوجة: وصفية وإنشائية.

إضافة إلى ذلك يجب أن تكون صلاحية مثل هذا الاستعمال مضمونة من قبل مؤسسة، لكن الأمر يتعلق بمؤسسة غير لغوية (قانون اللعبة، نظام قانوني، قانون التأدب...الخ).

د- المحايثة الكاملة:

خلاصة ذلك، يمكن القول أن معالجة الأفعال الإنشائية التي تقترحها هذه النظرية مثيرة، لكن يظهر أنها تغاضت عن بعض النقاط، مثل: كيف يمكن استخلاص من كل قيمة إنجازية أولية جملا استفهامية وطلبية؟ الحل الأول هو اعتبار الأولى معبرة عن فضول المتكلم والثانية كحاجة لهذا الأخير، وانطلاقا من ذلك وبفضل قوانين الخطاب يستنتج المخاطب أننا نطرح عليه سؤالا أو أننا نقدم له طلبا، ولكن الحجج التي يمكن وضعها في صالح هذه الخلاصة لا تزال هشة.

وبالتالي، لتبرير محاولته يطرح برندونر أهمية التلاعب. فالهدف الذي يرمي إليه بمحاولته فصل الإنجازية عن اللغة مصاغ بهذه العبارة: «إدماج الاعتقاد الضيق للغة (كنظام من الأدلة ذات الوظيفة التمثيلية) في نظرية أوسع هي التلفظ (كنظام شامل للتواصل)...»[9].

الهوامش:

1-حسب رأي أوستين، من بين شروط نجاح الإثبات في المثال التالي: "ملك فرنسا أصلع" تكون بوجود ملك لفرنسا بمعنى أنه مفترض الوجود المنقول بواسطة المقال يجعله صحيحا. وباعتبار أنه لا وجود (حاليا) لملك فرنسا، فالإثبات منعدم وغير مقبول.

2- عولجت كثيرا من هذه المواضيع في منتدى ALBI (5- 10 جويلية 1982) السلطة والقول (الأعمال المنشورة في 1983 تحت مسؤولية ج. موران G. Mourand من جامعة Toulouse).

3-نفس نمط الاستدلال الذي يسمح بتأويل: «هل بإمكانك أن تقدم لي الملح؟» كدعاء (Cf. supra, P. 114, n°. I).

4-يمكننا صياغتها بهذا الشكل 1- إذا كان التلفظ يهدف إلى الإخبار، لا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا إذا كان المستمع لا يعرف أننا بصدد الإشارة إليه، ولا يمكن إخبار من هو على علم بالخبر (قانون الإخبار)، 2- يجب تقديم المعلومات إلى أقصى حد، أي أنه من بين المعلومات التي نملكها، يجب أن نقدم تلك التي نعتبرها أكثر أهمية بالنسبة للمتلقي (قانون الشمولية).

5- Dire et ne pas dire, PP. 136, 137

6-تطور فكر المؤلف في هذه النقطة في زمن لاحق. في الدراسة المسماة بـ "الافتراض والأقوال المضمرة" في "Stratégies discursives, PP. 33 – 43 بالانطلاق من ملاحظة مفادها أن الفعل الإنجازي مثل فعل الطلب يمكن أن يتحقق بطريق مباشرة (مثل: أغلق الباب؟) أو بصفة غير مباشرة عن طريق القول المضمر (مثل: هل يمكنك غلق الباب؟) فهو يتساءل إن كان هذا صحيحا بالنسبة لكل الأفعال الإنجازية يكون كذلك بالنسبة للافتراض لأنه جزء منها.

7- O. Ducrot, Les lois du discours, Langue française, n°. 43, P. 27.

8- Eléments de pragmatique linguistique, P. 81.

9- OP.cit, Page 30-31.

من مطبوعات الجاحظية



المؤلف: جيلالي عمراني

العنوان: أغنية السيرانة

نوع التأليف: قصص

عدد الصفحات: 48

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2002

الملف

المشاركون في هذا الملف

•حريزي موسى
(جامعة ورقلة)

• د. خولة طالب الإبراهيمي
(جامعة الجزائر)

• بن سلطانة جمعية
(جامعة الجزائر)

• مكاوي علي
(جامعة بومرداس)

ارتأت هيئة التحرير أن تثمن تجربة الملف الأولى كاستبيان حول المسألة اللغوية في الجزائر في آخر عدد للمجلة. بتجربة ثانية حول المنظومة التربوية في الجزائر، محاولة أن تدلي بدلوها في خضم النقاش الوطني الدائر حول التعليم في الجزائر من مختلف جوانبه.

ولعل الموضوع يكتسب أهميته من كون المدرسة النواة الثانية بعد الأسرة لبناء شخصية الفرد وزرع القيمة الحضارية فيه.

فكان هذا الاستبيان لطرح الموضوع على أهل العلم والباحثين الأكاديميين، إيمانا منا أنه بالرأي والرأي الآخر يقدم الصواب وتتجلى الحقيقة ويختار الصلاح الذي سيعم كافة أبناء هذا الوطن مواكبا التحرك الحضاري الداخلي والخارجي.

حاولنا في استبياننا أن نمس أهم الإشكاليات حول المنظومة التربوية الجزائرية، وأن نشرك كل الأسماء المعروفة على الصعيد التربوي الجزائري من مختلف التوجهات والقناعات الفكرية.

فوصلتنا إجابات بعضهم فقط وتخلف الكثيرون فكانت الحصيلة هذه:

نتمنى أننا أسهمنا بمنهجية علمية في إثراء النقاش حول منظومتنا التربوية قصد دفعها إلى ساحل النجاة.

قاسم الشيخ بالحاج

س1: هل الجزائر بحاجة إلى إعادة نظر في منظومتها التربوية، وما هي مجالات الإصلاح في نظركم؟

ج1: حريزي موسى

نعم هي في أشد الحاجة إلى إعادة النظر في هذه المنظومة. ولكن بأي منطق، أو فلسفة؟ وبأي أسلوب؟ وفي أي إطار مرجعي؟ وبأية لجنة أو هيئة -مع العلم أن الإصلاح يتناقض وإنشاء اللجان- وعلى أي مستوى علمي؟ أو بأي تخصص علمي أو خبرة؟ ولأي هدف وغاية؟... يحق لأي مفكر أن يطرح مثل هذه التساؤلات المنطقية لإصلاح التربية في البلاد. لأن إعادة النظر في منظومتنا التربوية بالأسلوب الغامض الذي نعيشه أمر مشكوك فيه وفي نواياه وغاياته، فما هو الإطار المرجعي الذي اعتمدته هيئة الإصلاح؟ ولماذا الإصلاح في إطار ضيق محدود؟ هل الأمر يهمهم وحدهم، أو أن التعليم ملك لهم وحدهم، ولم لم يستشيروا أولوا الأمر من علماء فطاحل في الجزائر، وخبراء وأولياء التلاميذ على الأقل؟ فحل القضية تمرير (مشروع فئوي) أو لعبة على أولياء التلاميذ، وعلى أهل الاختصاص؟ فهل ذلك المشروع الإصلاحي يخص اتجاهات تلك الفئة فقط؟ أو يخص الجزائريين جميعا، ومستقبلهم؟ لماذا لم يتسرب إلى المثقفين والمتخصصين في الإصلاح أية وثيقة تبين وتشرح المشروع، أو تطلب المشاركة بصورة ديمقراطية إنسانية، كما جرت الإشارة إلى الحركة الإنسانية في الإصلاح؟. فأين مصير مثل هذه المشاريع؟ وكيف كان مردودها؟؟

يبدو أن القضية قد حبلت ميتا قبل أن يولد، وأن القضية أمر مبيت من طرف اتجاهات مشبوهة في التعامل والإخلاص لها، بعد أن طلقت مصلحة الجزائريين، وقد علم أصحابها أن الأهالي وعموم الشعب لا يرضى بذلك المضمون الإصلاحي، لذلك سيرت الأمور بهذه الصورة القسرية، والديكتاتورية الخفية، وبالتسلط الفكري، والاحتكار التربوي والتعليمي.

ج1: خولة طالب الإبراهيمي

نعم الحاجة ملحة وما أعجب هذا السؤال ونحن نعلم أن النظام الجاري به العمل في بلادنا لم يتغير منذ أكثر من عقدين وكأن الجزائر لم تتغير ولم تعرف تغيرا وتحولا مما لا يناسب حركة الحياة نفسها. أعتقد أننا تأخرنا كثيرا في عملية الإصلاح والتغيير. في البلدان التي تحترم نفسها تراجع المناهج والبرامج التعليمية والتربوية كل سنتين وتغير إذا اقتضى الأمر، وذلك لتساير المدرسة والمؤسسات التربوية تطور العصر وسيرورة الحياة التي هي في تحول مستمر. أما عن المجالات التي ينبغي إصلاحها للأسف كلها بالنسبة لنا لأننا تركنا المدرسة تعيش منعزلة عما عرفه المجتمع الجزائري من أحداث فلا المناهج والبرامج ولا الكتب المدرسية صالحة لأنها لم تعد تواكب سيرورة العلم والمعرفة ولا تناسب تطلعات المجتمع اليوم. كيف لا عمري لازلنا ندافع عن منظومة تعرف هذه النسب العالية من التسرب المدرسي في كل المستويات من الابتدائي إلى العالي.

ج1: بن سلطانة جمعية

كل المنظومات التربوية هي في حاجة إلى إصلاح لتتماشى مع التطورات التي

تحدث في المستوى الوطني والـدولي لأن هناك تطور مستمر ومتواصل. فلابد مـن تطعيم البرامج بمعطيات جديـدة تتماشـى وتتناسق مع روح التطور.

أما عن مجالات الإصلاح فتمس خاصة المناهج المدرسة وطرق التأديـة والكتـب والوسائل التدعيمية مـع انتقـاء الأسـاتذة المثاليين ذوي الأخلاق الوطنية النبيلة أهـل هذه الرسالة والهادفين إلى بنـاء وتخـريج شخصيات مثالية متطورة مع غرس فيهـا روح المثل والمقومات التي تنسجم مع تراثنا والمبادئ التحريرية لجبهة التحرير الوطني وعالمنا المسلم العربي.

لابد كذلك على إيجـاد سـبل وطـرق وظروف منشطة للمتعلم وتحسين ومساعدة هؤلاء الأشخاص الذين التزمـوا بتوصـيل وتأدية الرسالة في المستوى المطلوب الذي يحقق التطـور الاجتمـاعي والتكنولـوجي العلمي فـي أن واحـد والتماشـي مـع العصرنة.

يتطلب هذا الاختيار كذلك إعادة تأهيـل وصقل كفاءات هيئة التدريس وحتى الطقـم الإداري ليستجيب لمتطلبات المرحلة.

ج1: علي مكاوي

تمثل المنظومة التربوية طريقة تعتمدها كل دولة حسب سياستها التعليمية وحسـب التزاماتها تجاه منهاج معين؛ وقـد تفشـل السياسة حتما قبـل أن تفشـل المنظومـة التربوية بها. فكل منظومـة، مهمـا كـان نوعها، حين تطبق بحذافيرها أو على الأقل كما سطرت بالخطوط العريضة فإنها تـأتي بنتيجة والدليل على ذلـك أنـه لا توجـد منظومة مثالية، وهذا ما نراه فـي الـدول الغربية، فلكل دولة منظومتها والكل متطور.

س2: كيف تنظرون إلى مسألة طـرح موضوع المدرسة الجزائريـة باسـتمرار، أهي دوافع تربوية أم دوافع سياسية؟

ج2: حريزي موسى

الجواب على هـذا السـؤال بصـورة إجمالية، أنه يصعب منطقيا الفصـل بـين الدافعين، مادام التعليم الرسمي في الجزائر، في يد الدولة. وهي المتمسكة فيـه تنظيـرا وتنظيما وتوظيفا وتأليفا للمناهج والكتـب، وتقويم المعلومات بالامتحانـات التقليديـة، والاعتراف بها... هذه الأمـور يسـتحيل الاتفاق عليها.

وكـذا بالنسـبة لموضـوع المدرسـة الجزائريـة الرسـمية الموحـدة التنظـيم والمناهج... وغير ذلك، بالتأكيـد أن هـذا التوحـد والتوجـه سـيتعرض لأهـواء وعواطـف، ومختلـف الأيـديولوجيات والعواصف قد تقلعها من جذورها، ولكـن طرح مسألة إصلاح المدرسة الجزائرية، لا تنحصر دوافعهما فـي هـذين النـوعين: التربوي أو السياسي لأن حسـم الصـراع بينهما إذا قام، فلا شك أن السياسة ستحسـم المسألة لصالحها على حساب مبادئ التربية، وينتهي الأمر، ولكن المشكلة لا تكمن فـي ذلك بقدر ما تكمن فـي الـدوافع الجانبيـة الأخـرى كـدوافع الـدغماتيين "Dogmatisme": وهي الطريقة في التفكير تقوم على أساس ومفاهيم، وصيغ لا تقبـل التغييـر"لام روزنتـال/02/ص376) والأمـازيغ ودوافـع الفرانكوفـونيين، والقوميين... وغيرهم ممن يريـد التسـلط باتجاهه وفلسفته على حساب الآخرين فـي المدرسة الجزائرية.

ج2: خولة طالب الإبراهيمي

لا أدري لماذا تكون الجزائر البلد الوحيد في العالم الذي تطرح فيه مسألة المدرسة بهذا الشكل مثلها مثل المسألة اللغوية أو قضية المرأة تلك المسائل التي تثير جدلا حادا لأنها مرتبطة بمصيرنا بين دول العالم ولأنها لم تحسم بعد لكثرة ما ساد الجدل فيها من تسيس وأدلجة مفرطة حالت دون إيجاد الحلول الناجعة والكفيلة بإرساء مكانتنا بين دول العالم المنتجة للفكر والمعرفة. ولن نستطيع الخروج من مأزق الأدلجة إلا بالخروج من هذا الطرح المزيف. إن الإصلاح مسألة تربوية وسياسية في آن واحد لا ينبغي أن نخاف من الطرح السياسي إذا كنا نريد أن نجعل مدرستنا تواكب التطور العلمي والمعرفي وتساير تطور طرق التعليم والتربية. الطرح الإيديولوجي هو الذي ينبغي الابتعاد عنه. إننا نرى البلدان المتطورة تشجع الاستثمار في مجال العلم والمعرفة وتسعى جاهدة في تنمية قدراتها فتستثمر في العقول والأدمغة أي أنها تستثمر في الإنسان ونحن نزدري العلم إلى درجة أصبح فيها المعلم يهان ويستهان به فما مصير الأمة التي تستهين بعلمائها فيهجرون بالآلاف؟

ج2: *بن سلطانة جمعية*

المدرسة الجزائرية خضعت إلى العديد من التغييرات منذ الاستقلال وآخرها اعتماد المدرسة الأساسية بناء على الأمرية الصادرة سنة 1976 وأدخلت كذلك باستمرار تعديلات على بعض البرامج لتكون في مستوى متطلبات المرحلة.

غير أن هناك من ينتقد ويطالب باستمرار بإعادة النظر في المنظومة التربوية لتكون على مقاس وباتجاه معين قد لا يخدم بالضرورة الأهداف التي يطمح تحقيقها المنظومة التربوية وهي غرس القيم الروحية والدينية للمجتمع الإسلامي العربي. وتمكين المتمدرسين من الحصول على مستوى مقبول جدا من العلم والمعرفة وكذلك التفتح على ثقافات العالم وذلك بتشجيع وتدعيم الترجمة لكل المصطلحات في كل الميادين التي تخصنا بالاستمرار وهنا يجب التمكن من اللغة التطورية العالمية التي يتواكب بها التنافس العلمي قد أثبتت المدرسة الجزائرية بالجزائر (رغم النقائص التي تعرفها) أنها على مستوى من التحصيل الفكري والعلمي والمعرفي لا يختلف عن بقية دول العالم.

ودليلنا في ذلك هي الدفعات التي أرسلت إلى الخارج للتعليم والتكوين تمكنت من الحصول على شهادات ومراتب علمية محترمة (سواء بالدول الفرونكفونية أو الأنجلو ساكسونية، او الرأسمالية أو الإشتراكية أو غيرها...).

كما أن لدينا باستمرار إطارات لا بأس بها تخرج سنويا لبناء مجتمعنا.

مما يثبت أن المنظومة التربوية المعتمدة على المدرسة الأساسية هي في المسار الصحيح.

وكل ما تحتاجه هو اللمسات التحريرية في بعض المناهج لتفي بالأغراض المطلوبة.

وإذا كان هناك رسوب أو طرد لشريحة معينة من الأفراد فهذا راجع إما لعدم اجتهاد هؤلاء على ما يرام أو لتأثيرات سلبية نفسية واجتماعية أو التأثير بالتيارات الدخيلة التي لا تناسب مقومات المجتمع أو نفور النفسي من المواضبة على العلم وهذا طبعا يؤدي

لبعض الانزلاقات والانحرافات فلذلك يجب تدعيم المدرسة بالمثل الأخلاقية في مناهجها.

والخلاصة أن مطالبة التغيير بالاستمرار لهذه المنظومة يتم عن دافع سياسي اكثر من كونه تربوي فهناك اتجاه سياسي يزيد كبت وحرمان المجتمع من أصالته وقيمه وتراثه معتبرا باستمرار أن اللغة الفرنسية هي التي ستنقذ مجتمعنا.

وكأن العالم كله كل على حدى متمكن من هذه اللغة فما بال كل الدول لا تتقم إلا بلغاتها وحريصة عليها.

قلنا نعم لتعلم اللغات الأجنبية لنستمد منها ما هو نافع لمجتمعاتنا ولكن ليس بأن تصبح أي لغة تأخذ المكانة المعتبرة والقيمة والروحية والمتعامل بها للغتنا السامية اللغة العربية.

ج2: علي مكاوي

إذن فإشكالية المنظومة التربوية في الجزائر تكمن فيمن يطبقها وكيف وبأية أسلوب. اما عن إعادة طرحها أو إبرازها كمشكلة في كل مرة تتاح الفرصة أو لربما تفتعل من بعض الجزائريين، ليست إلا بدوافع سياسية بالدرجة الأولى واقتصادية بدرجة أقل، وهذا طبعا بمساعدة أيادي خارجية وإلا فما معنى اقتراح فرنسا في يوم ما المساهمة في التعريب في الجزائر، بشرط عدم المساس بالمجال التكنولوجي، وهذا ما حصل بالفعل؛ فعندما تعربت كل من الإدارة وقطاع العدالة ثم تلتها مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، توقفت العجلة لأنه هناك من يرفض المضي إلى أبعد من ذلك مما يؤكد أن الاستعمار القديم يريد العودة بطريقة جديدة يحدث بها بؤرة توتر وحالة عدم استقرار يهيمن فيها كما في الأول، فهذا الأسلوب يفرض نفسه حسب متطلبات الاستعمار الجديد وهو لا يضره في شيء مادامت مصالحه باقية ومضمونة، مع التقليل قدر المستطاع من الخسائر البشرية، على عكس القديم الذي يدفع بأبنائه أحيانا إلى الموت وهذا ما ترفضه ديمقراطياتهم ومبادئ حقوق الإنسان عندهم إلى غير ذلك من المنظمات والحقوق.

س3: كيف تقيمون الإصلاحات المتتالية للمنظومة التربوية منذ الاستقلال؟

ج3: حريزي موسى

يبدو أن هذا السؤال هو مكمل للسؤال السابق، حيث ان دوافع الطرح لإصلاح المدرسة باستمرار هي دائما إلى حاجة لتقييم الإصلاحات المتتالية.

في الحقيقة أن هذا السؤال يحتاج إلى وقت طويل، ونقد طويل لبيان الحكم على إيجابيات وسلبيات كل إصلاح: فلكل إصلاح أهدافه وغاياته، ويبدو أنه من المستحيل تحقيق ما تم تسطيره مائة بالمائة، ومن الدوافع المؤشرة للإصلاح الجديد، أن الإصلاح السابق له لم يحقق جميع الغايات المرسومة له. فمنذ فجر الاستقلال نجد الحكومة بين الحين والآخر تدخل تعديلا، أو إصلاحا من الإصلاحات المتذبذبة بين التيار الشرقي والغربي في التعليم، أو بعبارة أخرى فإنها تمد يدا محتشمة للتاريخ ومقوم من مقومات الأمة، ويدا أخرى تفتحها للعصرنة والتكنولوجيا والمستقبل، وكلا الاثنين تسميهما إصلاحا، وفي الحقيقة أن الجمع بين الاثنين يكون من الصعب تحقيقهما في آن واحد.

في الحقيقة أن الإصلاحات المتتالية منطقيا وواقعيا مطلوبة -ولكن بشرط ألا تمس في مقوم من مقوماتها الشخصية كما جاء في التعريف- ولكن تسير في ظل التقويم السليم للواقع، وفي ظل الدراسات العلمية، والبحث المنهجي العلمي الصحيح بلا تسرع أو تسلط في الاتجاهات أو تصادم وتصارع في النوايا والمقاصد، وعلى العموم فإنه كلما مسست جانبا لإصلاحه، إلى وتجد الحل الأمثل هو تحرير التعليم من عموميته، لتزول تلك التناقضات المتتالية، والتي هي حتمية وجودها في كل إصلاح، نحن نعيش في ظل التحرر الاقتصادي، والتجاري، والانفتاح...الخ.

فللدولة الحق أن تلزم الأهالي المتحررين من التعليم العمومي بميثاق وطني للتربية، يرسم الخطوط العريضة لتكوين الشخصية الجزائرية الملتزمة بالوطنية، حسب ما توحي به مقومات الأمة العامة، وحسب ما توحي به الغايات، والمرامي في المدرسة الجزائرية. بينما المواد الثانوية، وتفاصيلها تبقى من اختصاص الأقاليم، ضمن المواطنة الصالحة المنتجة والمفيدة.

ج3:خولة طالب الإبراهيمي

من الصعب ان نقيم في عجالة كل ما تم في هذا المجال، نقول فقط أن الجزائر بذلت جهدا كبيرا وجبارا في هذا المجال لتعود المدرسة إلى أبنائها الجزائريين وكانت تصرف لذلك أموالا لجزأرة الإطار المؤسستي والتربوي ولكن ما نلاحظه الآن هو تحجر الفكر التربوي وكأن الحديث عن المدرسة أصبح حكرا لبعض الناس جعلوا من المنظومة عالمهم ولا يسمحون لأي واحد أن يتحدث عنها وكأنها موضوعا محظورا طابو وهم لا يدافعون في ذلك إلا عن مصالحهم الضيقة. ينبغي أن تعالج مسألة الإصلاح بطريقة موضوعية تغلب العقل والعلم في الطرح ولا تنظر إلا إلى مصلحة الوطن والأجيال الصاعدة، إلا سنظل من الأمم التابعة المستهلكة للعلم والمعرفة التي تنتجها بلدانا أخرى استثمرت عقولها وعلماءها فنجحت.

ج3: *بن سلطانة جمعية*

إن الإصلاحات المتتالية التي عرفتها المنظومة التربوية لم تمس إلى حد الساعة جوهر هذه المنظومة وذلك منذ سنة 1976 أي منذ صدور الأمرية المذكورة أعلاه.

وكل ما هنالك محاولات ظهرت لإعطاء صورة ديناميكية حركية حتى لا تبقى هذه المنظومة جامدة ولعل المطالبون بالإصلاحات باستمرار يريدون من وراء ذلك تعويض لغة التدريس العربية بلغة المستعمر الفرنسية وهذا ليس مبني على أسس تثبت أن اللغة الفرنسية هي أجدى من اللغة العربية في تحصيل العلم والمعرفة.

ج3: *علي مكاوي*

أما فيما يخص المحاولات المتعددة لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر فلا يعدو أن يكون الأمر محاولات فاشلة ومرفوضة جملة وتفصيلا من جهات وأطراف ترى في هذه المنظومة مدرسة تكون الإرهاب يجب تغييرها تغييرا جذريا وإلا كيف نفسر العثور على كتب علمية قيمة وحديثة مستوردة من بلدان عربية، مرماة في سلات المهملات أو في مزابل عمومية.

س4: أين تضعون الجزائر في هذا المجال مع غيرها من الدول التي نالت استقلالها في نفس الفترة؟

ج4: حريزي موسى

في بداية الجواب نقول: مع الأسف أننا لا نملك حاليا بين أيدينا المعطيات الرسمية الكافية لتسمع أو يتسنى لنا المقارنة بين هذه وتلك، ليتبين لنا أين موقع الجزائر في مجال الإصلاح التربوي وهل كان ذلك في صالحها بالنسبة لغيرها من الدول، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، لا يمكن لنا الحكم على الجزائر، أولها في الإصلاحات التربوية بدون اعتبار الفرق بين الفترات التاريخية التي دام فيها الاستعمار أكثر من غيرها. وبدون النظر كذلك إلى أهمية ذلك البلد وموقعه الجغرافي ونوايا الاستعمار للبقاء فيه سواء بصفة ظاهرية، أو خفية بعد الاستقلال.

النظرة الموجزة والمقتضبة على مختلف الإصلاحات التربوية في هذه الأقطار المغاربية المتقاربة في الاستقلال نستخلص أن المغرب كانت إصلاحاته أخف، وأرفق بفضل المحافظة على الشخصية المغربية الأصيلة، وبفضل الخوصصة، وجامعة القرويين. أما تونس، فإصلاحاته ناضجة ومستقرة على مبدأ واحد واضح، وذلك بفضل الكفاءات الخبيرة، والتخصص والإخلاص في النوايا بالحكمة. أما الإصلاحات في الجزائر فهي متعثرة وطموحة، لكن ينقصها الأخذ بحكمة هذه وتلك وبعمق تفكير وبعد نظر قار. كما ينقصها التمسك بالأصالة الحقة من غير ديماغوجية واعتبار الكم هو الأهم، أو مباهاة بمظاهر التقدم والعصرنة، من غير كفاءة متطورة.

نحن على يقين أن الإصلاح التربوي في الجزائر يحتاج إلى سنوات طويلة للتفكير في ذلك، كما يحتاج إلى أطراف متخصصة وكفؤة جزائرية من الداخل والخارج -ولا تقزم التربية في لجان مشبوهة الأغراض والنوايا- كما يحتاج الإصلاح إلى ميثاق تربوي يلتزم به الجميع.

أما الإصلاحات الماضية فهي جزئية وشكلية، وتحتاج إلى شمولية وأصالة، وعمق في أبعاد الإصلاح ماضيا ومستقبلا مما يخفف الصراعات والتناقضات والإصلاحات المتكررة، كما أن الإصلاح الحالي يحتاج إلى إصلاح جذري في أسلوب الإصلاح نفسه أكثر من غيره حيث أنه علة العلل.

ونحن في الأخير متأكدون أن الجزائر ستجد ضالتها في الإصلاح وذلك بفضل طموحها وشموخها التاريخي.

ج4: خولة طالب الإبراهيمي

إذا كنا نتحث عن الدول المغربية الأخرى فنحن قد تأخرنا كثيرا عنها وأخص بالذكر هنا المغرب وتونس، في الواقع المقارنة مع بلدان أخرى صعبة نظرا لاختلاف الظروف التاريخية. يبقى أن الجزائر تصنف اليوم في مصف البلدان التي تعد منظوماتها التربوية الأقل مردودية وفعالية "راجع في ذلك تقارير المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للأمم المتحدة.

إذن حاجة إلى الإصلاح ماسة ولكن لا ينبغي أن نغلب فيها العاطفة والإيديولوجية بل العقل والعلم والموضوعية ومصلحة

الوطن العليا لترقى إلى مصف الدول الراقية بعلمها وبفكرها والدول تعيد للعالم والمفكر مكانته اللائقة به فتعود إلى تقديس وتبجيل ذلك المعلم الذي كاد أن يكون رسولا.

ج4: بن سلطانة جمعية

في الحقيقة هناك شائعة تدعي أن مستوى التعليم في الجزائر منخفض عليه من البلدان التي نالت استقلالها في نفس الفترة مع الجزائر نظرا لكونها تدرس باللغات الأجنبية: الفرنسية أو الإنجليزية.

فلا دول (مثل المالي، النيجر، بوركينا فاسو) التي تدرس بالفرنسية ولا دول مثل (جانا، نيجيريا، طانزانيا، وغيرها من الدول) التي تدرس بالإنجليزية هي أكثر تقدما من الجزائر لأنها تدرس باللغة العربية.

ونفس الشيء يقال عن البلدان العربية المجاورة ولم يحدث أن رفضت دفعة من المبعوثين إلى الخارج من أجل التكوين والبحث العلمي لأنها كانت تدرس بالعربية أو أن مستواها العلمي والمعرفي ضعيف لا يتناسب مع المستويات العلمية الموجودة في بريطانيا، كندا، روسيا، بلجيكا، الولايات المتحدة ..الخ وغيرها من الدول المتقدمة الأوروبية أو الشرقية أو الأمريكية.

ومن هنا فإننا نؤكد أن المنظومة التربوية في الجزائر موجودة في المسار الصحيح غير أنه لابد من إجراء تطعيمات على البرامج والكتب وهيئة التدريس وفي الطقم الإداري وتحسين الظروف وتهيئة الجو للمدرسين لمسايرة روح التطوير والعصرنة.

ج4: علي مكاوي

وفي الأخير، لو حاولنا مقارنة الجزائر مع دول أخرى، فإننا ننتبه بسرعة إلى تلك الدولة التي لم يكن لها وجودا قبل خمسون سنة فأخرجت العبرية من المتاحف التاريخية والدينية وجعلت منها لغة، موحدة بذلك شعوبا متفرقة أصلا وفصلا، أما الفيتنامية التي كانت ممنوعة إطلاقا من الاستعمال إبان تواجد الاستعمار الفرنسي بالفيتنام (على عكس العربية بالجزائر)، فهي معممة تعميما شاملا وفي كل المجالات والسبب كما أسلفت يكمن في مدى تطبيق البرامج المسطرة والتي تبقى دائما بسلبياتها ومحل تجارب؛ ففي فرنسا على سبيل المثال لا الحصر فإن عدد التلاميذ بالأقسام لا يجب أن يتجاوز الخمسة والعشرين فردا، زيادة على ذلك، هناك أقسام استدراكية يجمع فيها التلاميذ المتخلفون عن المستوى المطلوب، لتعطى لهم دروس خصوصية (بعدما يتعرفون على الأسباب) تمكنهم من الاندماج مع زملائهم والالتحاق بمستواهم، فهم يرددون دائما أن لا وجود لتلميذ غبي ولكن يوجد معلم فاشل.

طروحات

محمد شاويش

مالك بن نبي وشروط النهضة

تناول الباحث في هذه الدراسة تصور المفكر الجزائري مالك بن نبي لحركة النهضة وقيام الحضارة.

كما استعرض موقع مالك بن نبي داخل الفكر الإسلامي المعاصر مقارنا إياه مع جملة من المفكرين من مدارس إسلامية متنوعة.

الدراسة ذات ابعاد اجتماعية وثقافية عميقة جديرة بالقراءة والاهتمام.

تمهيد:

في تشخيص مشكلة المجتمع المسلم في العصر الحديث تناول المفكرون المسلمون أبعاداً مختلفة، وأفرد بعضهم لبعد معين الدور كله في المشكلة كمن جعل المشكلة في العقيدة أو في السياسة إلى آخره..

مالك بن نبي رحمه الله نظر إلى المشكلة على أنها مشكلة حضارة، غير أننا نرى أنه يضمن هذه الرؤية أبعاداً متعددة بتعدد أبعاد الحضارة نفسها، ومن هنا اختار عنواناً عاماً لكل كتبه هو: "مشكلات الحضارة".(1)

وكان لا بد له لكي يشخص "مشكلات الحضارة" عموماً والمشكلة التي تهمه بصورة خاصة وهي مشكلة الحضارة الإسلامية من أن يحلل العناصر المكونة للحضارة، وكيف تتركب وما الذي يقود الحضارة في درب النهوض أو درب الانحطاط. وفي أبحاثه التي تمحورت حول هذا الموضوع تحول بن نبي إلى فيلسوف حضارة وعالم اجتماع وعالم تربية مرموق، وهو في كل هذا يشغل مكاناً مرموقاً في الفكر الإسلامي المعاصر يستحقه بجدارة. وفي اعتقادي أننا الآن بحاجة إلى قراءة أفكار هذا المفكر الهادئ والتعلم منه، لا أعني بالضرورة أن نقره على كل تفاصيل تحليلاته ولكن يجب أن نستخلص ما هو قيم حقاً في فكر بن نبي وهو طريقته في رؤية مشكلة الحضارة الإسلامية وتحليلها والجوانب التي يلفت انتباهنا إلى ضرورة التركيز عليها.

(*) باحث، برلين

هذا المقال أريده تحية لروحه المخلصة ومساهمة متواضعة في إعادة بعث الاهتمام بهذا المفكر الكبير.

وسأقسم المقال إلى قسمين أتحدث في القسم الأول عن مفاهيمه النظرية المتعلقة بالحضارة والنهضة وشروطها، وأتحدث في القسم الثاني عن موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر.

- **القسم الأول: نقاط أساسية في نظرية الحضارة وشروط النهضة عند بن نبي**

– الدورة الحضارية:

يرى بن نبي أن كل حضارة تبدأ ببزوغ فكرة دينية تقوم بتركيب عناصر الحضارة، وتنظم الطاقة الحيوية للأفراد وتثير فيهم الحركة والنشاط بحيث يتحرر الفرد في هذه المرحلة الأولى الصاعدة من هيمنة الغريزة ويخضع لهيمنة الروح، وفي هذه المرحلة تصل "شبكة العلاقات الاجتماعية" إلى قمة كثافتها (فيصبح المجتمع كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً) هذا هو وضع النهوض، وهو في الحضارة الإسلامية يكافئ المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة. ويؤرخ بن نبي نهاية هذه المرحلة في الحضارة الإسلامية بمعركة صفين.

والمرحلة الثانية تنعطف فيها الحضارة بسبب المشكلات المادية الناتجة عن توسع المجتمع الوليد منعطفاً تكف فيه الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز، ويبدأ عهد العقل، ويعادل هذا المنعطف في الحضارة الإسلامية المرحلة الأموية والمرحلة العباسية، وبحسب تعبيره "هو منعطف للعقل". غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها عن عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد. وطبيعي ألا تنطلق الغرائز دفعة واحدة وإنما تحرر بقدر ما يضعف سلطان الروح" ("ميلاد مجتمع.." – ص103)

وفي هذه المرحلة تنقص الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، وإن كانت الحضارة نفسها تبلغ أوجها فتزدهر العلوم والفنون فيها، ولكن مرضاً اجتماعياً يكون قد بدأ وإن لم تكن آثاره المحسوسة لم تظهر بعد. إن الطبيعة تستعيد سيطرتها على المجتمع والفرد شيئاً فشيئاً.

ثم تدخل الحضارة طورها الثالث، وهو طور الانحطاط والانحلال، ولا يعود للفكرة الدينية فيه من وظيفة اجتماعية، وتعود الأشياء كما كانت في مجتمع منحل، وتتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية بانحلال المجتمع إلى ذرات لا روابط بينها وتنتهي بهذا دورة الحضارة.

ويميز بن نبي بين وضعين متناقضين للإنسان: "وضع ما قبل الحضارة"، و"وضع ما بعد الحضارة"، فالوضع الأول هو وضع الإنسان الفطري أو الطبيعي وهو مستعد للدخول في دورة الحضارة كما هي الحال مع العرب قبيل ظهور الإسلام، أما الحالة الثانية فهي حالة الإنسان الذي تفسخ حضارياً وهي حالة إنسان ما عاد قابلاً لإنجاز عمل محضّر إلا إذا تغير هو نفسه من جذوره الأساسية. ويمثل بن نبي للحالين بجزيء الماء قبل وصوله إلى الخزان الذي ينتج الكهرباء وبعد خروجه من الخزان، ففي الحالة الأولى يكون الجزيء مشحوناً بطاقة كامنة سيبذلها منتجاً عملاً، وأما في الحالة الثانية فإن الجزيء يكون قد فقد طاقته المذكورة ولم يعد في إمكانه أن يستعيد طاقته هذه إلا بواسطة عملية جوهرية تتمثل في عملية التبخر التي ترجع به إلى حالة بخارية وفي التيارات الجوية الملائمة التي ترجعه إلى أصله، حيث يتم تحوله من جديد إلى جزيء مائي واقع "قبل" خزان معين. ("شروط النهضة" – ص71)

"إنسان ما بعد الحضارة" هو الإنسان المسلم منذ انهارت دولة الموحدين، وهو

يسميه "إنسان ما بعد الموحدين"، ومرحلة التفسخ الحضاري هذه ما زال المسلمون يعيشونها، وإن كانت الحضارة الإسلامية في العصر الحديث شهدت محاولات لاستئناف نهضة جديدة في أماكن متعددة من العالم الإسلامي.

فكرة الدورة الحضارية هذه نجد نظائر لها في الفكر العالمي، وأهم ممثليها عندنا ابن خلدون وإن كان اهتم بالدولة أكثر من اهتمامه بالحضارة وهي أعم من الدولة.

وفي اعتقادي أن فكرة الدورة الحضارية هذه هي في غاية العمومية والتجريد شأن أفكار فلسفة الحضارة والتاريخ عموماً، ولا يمكن البرهان القاطع على صحتها أو خطئها، ومن هنا فهي ليست فكرة علمية بحصر المعنى، ولكن هذه الفكرة قادت بن نبي إلى تحليلات عميقة وخصبة لشروط النهضة الحضارية، وهي متفرقة في كتبه وكرس لها كتاباً خاصاً هو "شروط النهضة". وفي الحقيقة البحث في شروط النهضة هو الهم الأساسي لبن نبي، وهو الذي قاده إلى تأملات متشعبة في بناء المجتمع وعلاقاته ودور العامل الخارجي (الاستعمار) والداخلي (القابلية للاستعمار) في وضعه الراهن.

العناصر الثلاثة للحضارة ودور الدين:

يقول بن نبي إن العالم الإسلامي يعمل على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من عمله على بناء حضارة، وهذه العملية لا تؤدي به إلى إنجاز البناء الحضاري المطلوب في زمن قصير كما فعلت اليابان التي انتقلت بين عامي 1868 و1905 من العصور الوسطى إلى الحضارة الحديثة من هنا فبن نبي لا يريد لبناء الحضارة الجديدة المنشودة أن يخضع للصدفة أو للتطور الطويل بل يريد البناء الواعي المخطط قصير الأمد انطلاقاً من العناصر الأساسية للحضارة كما يراها: "فالعالم الإسلامي يريد أن يجتاز نفس المرحلة بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة "تركيب" الحضارة في زمن معين، ولذا يجب عليه أن يقتبس من الكيماوي طريقته، فهو يحلل أولاً المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب. فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضاري= إنسان + تراب +وقت

ففي المصباح مثلاً يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية، التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية، والوقت "مناط" يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب" ("شروط.." ص45)

فإن كانت الحضارة ناتجاً لاجتماع هذه العناصر الثلاثة فلماذا لا يوجد هذا الناتج تلقائياً بمجرد توفر هذه العناصر؟

جواب بن نبي يمثل له بالتركيب الكيميائي: "الماء في الحقيقة نتاج للهيدروجين والأوكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائياً، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل "مركب" (بتشديد الكاف وكسرها.م) ما، بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه "مركب الحضارة" أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، (...) هو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ".("شروط.." ص46)

دور الدين إذاً في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها، واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة.

وبن نبي يرى أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات، فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام

إلى تكوين هذا الكيان الذي أسسه شارلمان، ذلك أن المسيحية على رأيه حين ظهرت في الشرق لم تأت إلى أرض بكر بل جاءت إلى وسط خليط تعمل فيه ثقافات متنوعة، وليس كذلك كان الأمر في أوروبة حين بعث فيها شارلمان الروح المسيحية. وهذا التحليل يتفق فيه بن نبي مع المفكر الألماني كيسرلنج والمؤرخ هنري بيرين في كتاب له قارن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية عنوانه "محمد وشارلمان". وحتى الحضارة التي قادتها الأحزاب الشيوعية الملحدة لا يستثنيها بن نبي من هذه القاعدة قائلاً إنها من جهة نتاج لأزمة في المسيحية وإنها من جهة أخرى لم تقم حقيقة في مستواها الإنساني على الأفكار الماركسية الملحدة بل قامت على تفاني أفراد توجههم فكرة عن التضحية في سبيل المصلحة العامة: "تعتبر الشيوعية النظرية قبل كل شيء "فكرة" ماركس، ولكن هناك شيوعية واقعية، هي في جوهرها نشاط المؤمنين المدفوعين بنفس القوى الداخلية التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور، أولئك الذين شهدوا مولد الحضارات. فالظاهرة متماثلة في جوهرها النفسي ومحددة هنا وهناك بنفس سلوك الفرد حيال مشاكل المجتمع الناتج"("شروط.." – ص54)

ويضرب بن نبي المثل برفع العامل الروسي استخانوف لإنتاجه اليومي إلى الضعف مقارناً إياه بالعمل المضاعف الذي بذله الصحابة في بناء مسجد المدينة أو في حفر الخندق "ففي كلتا الحالتين نجد أن الإيمان هو الذي مهد الطريق للحضارة" ("شروط.. –ص55)

ولا شك عندي أن بن نبي رحمه الله لا يجهل الفارق بين العقيدة الشيوعية الملحدة التي من مسلماتها عدم وجود يوم آخر وبين الإسلام الذي يرتجي فيه المسلم الأجر الحقيقي في الآخرة ولكنه يرى فيما يبدو لي أن هؤلاء الروس الذين كانوا متحمسين في البداية للشيوعية حولوا إليها كل طاقتهم الدينية المكبوتة التي حالت خيبة أملهم في الكنيسة دون إبقائها في إطار ديني صريح بشكله المألوف. وهذا الحماس الذي ينتاب أهل المبادئ فيدفعهم للتضحية بأنفسهم في سبيل مثلهم العليا لا أجد حقاً له تفسيراً إلا أنه من أصل ديني حتى لو ظهر بصيغ بعيدة عن الدين.

الدين في رأي بن نبي إذاً هو العامل الذي تقوم الحضارة به وتتحلل بصورة مضطردة كلما ضعفت فاعليته: "تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه البسيطة" ("ميلاد.." –ص56)

شبكة العلاقات الاجتماعية:

يقول بن نبي إن أول عمل يؤديه المجتمع عند ولادته هو بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضرب لذلك مثلا بميلاد المجتمع الإسلامي في المدينة حيث آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار.

وعلى العكس من ذلك عند أفول المجتمع تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، كما كانت حالة المجتمع الإسلامي المتفسخ الذي غزاه الاستعمار.

وبن نبي يذكر الحديث الشريف المشهور: "يوشك أن تتداعى عليكم الأمم..." وفيه يصف النبي عليه الصلاة والسلام كثرة المسلمين آنذاك بأنها "غثاء كغثاء السيل" فيقول "لقد كان هذا الحديث ضرباً من التنبؤ والاستحضار: استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، أي عندما لا يعود مجتمعاً بل مجرد تجمعات لا هدف لها كغثاء السيل" ("ميلاد.." –ص26)

وفي رأي بن نبي أن المجتمع يتكون من ثلاثة مركبات هي"أشخاص" و"أفكار" و"أشياء".

وأول عمل للمجتمع هو تحويل الكائن الذي صفته أنه "فرد" في "نوع" أي صفته شبه البيولوجية إلى "شخص" Person أي إلى كائن اجتماعي، والثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد ويقدم له الروابط الاجتماعية. لنتذكر هذه الملاحظة ولو أننا، مع بن نبي!، سنستعمل كلمة "فرد" أحياناً في التحليل اللاحق بمعناها المعتاد الذي يعني الواحد في المجموعة البشرية أكان "شخصاً" أم "فرداً" بالمعنى السابق.

وإذا كان المجتمع يتألف من "أشخاص" و"أفكار" و"أشياء" فإن غنى المجتمع يقاس مبدئياً بما فيه من أفكار لا من أشياء، ويضرب بن نبي على ذلك مثلاً ألمانيا المدمرة بعد الحرب العالمية الثانية حيث خسرت "أشياءها" بالكامل ولكنها استعادتها بسهولة بسبب غناها بالأفكار!

ولكن الأفكار لوحدها لا تكون فعالة عند تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضرب بن نبي لذلك مثلا الإسبان الذين هزموا مسلمي الأندلس، فهم كانوا أفقر بالأفكار من المسلمين بكثير ولكن شبكة علاقاتهم الاجتماعية كانت أقوى وأفضل.

وفي اعتقادي أن هذه الملاحظة هي واحدة من ملاحظات ثاقبة كثيرة جداً لبن نبي وبالفعل ليتأمل القارئ في هزيمة الحضارة الإسلامية العريقة ممثلة بالدولة العباسية في ذروة انحطاطها أمام شعوب لا ثقافة عندها تقارن بثقافة الإسلام هي المغول، ثم انتصار المسلمين عليهم بفضل النظام الاجتماعي الفتي الذي مثلته دولة المماليك، ودوماً بتأثير هذا "المركب" الحضاري الإلهي الذي هو الإسلام الذي رأينا في فقرة سابقة أنه عند بن نبي العامل الذي يتحدد صعود الحضارة الإسلامية أو هبوطها بدرجة فاعليته.

والمجتمع كما يرى بن نبي يتراوح في كثافة شبكة علاقاته الاجتماعية بين حدين: الحد الأول يكون فيه المجتمع في ذروة نموه ويكون كل فرد عنده مرتبطاً بمجموع أعضاء المجتمع، وأما الحد الثاني فهو حالة المجتمع المتفسخ الذي تحول إلى أفراد لا رابط بينهم.

والمجتمع في حالة انحطاطه هو مجتمع مريض تضخمت ذوات أفراده ليصبح وجود العامل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، ويقول بن نبي في تعبير لاذع يذكرنا بالفعل بحالنا هذه الأيام إن ما يميز هذه المرحلة هو أن الأفراد في المجتمع المتفسخ وبسبب تضخم ذواتهم وانحلال الروح الجماعية يدور النقاش بينهم فيحاول كل منهم في النقاش لا أن يصل إلى حلول للمشاكل ولكن أن يجد أدلة وبراهين (أي على ما يريده هو!).

وتورم الذات هذا تعبير عن أن شبكة العلاقات ما عادت صحيحة ويتساءل بن نبي ماذا كان يمكن أن يحدث في المجتمع الإسلامي المريض الذي شهدناه لاحقاً ما حدث في المجتمع الإسلامي الصحيح حين عزل الخليفة خالد بن الوليد! لقد كان فعل الخليفة دون عقدة،وتقبله خالد دون عقدة أيضاً لأن علاقتهما كانت علاقة سوية منزهة، ولو حدثت هذه الحادثة في المجتمع الإسلامي بعد قرنين أو ثلاثة لتزلزل هذا المجتمع!

ويسهر "القانون الخلقي" على شبكة العلاقات الاجتماعية، والإخلال بهذا القانون يمزق هذه الشبكة، والدين هو الذي يخلق العلاقة الاجتماعية ويؤلف بين القلوب، و كلما ضعف الدين زاد الفراغ الاجتماعي الذي لا علاقة فيه بين الناس، وعلى العكس المجتمع المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ولا فراغ اجتماعياً فيه.

ويستطيع القارئ لكتابات بن نبي أن يرى تحليلات شيقة للسياسة الاستعمارية المدروسة لتحطيم العلاقات الاجتماعية للمجتمع المغزو. ومبدؤه "فرق تسد" يمارسه بدقة ومهارة وبأساليب خفية لا يلقي إليها الضحايا بالاً، ولا يحتاج القارئ هنا إلى أن نذكره بالمهارة الخارقة التي تمكن فيها خلفاء الاستعمار المباشر من تفريقنا ليس كدول فقط بل حتى كوحدات أصغر بكثير من الدول، وقد استعان هؤلاء بالعيوب الاجتماعية التي قضى مالك

بن نبي حياته يحللها، عيوب المجتمع المتفسخ، "مجتمع ما بعد الحضارة"، "مجتمع ما بعد الموحدين".

القابلية للاستعمار والاستعمار، الحقوق والواجبات:

مفهوم "القابلية للاستعمار" هو من أشهر مفاهيم مالك بن نبي رحمه الله، وباستقراء استعماله لهذا المفهوم في مؤلفات عديدة تبين لي أنه يستعمله على الأغلب كصفة للمجتمع تعادل صفة "مجتمع ما بعد الحضارة" أو في حالة المسلمين ما يسميه "مجتمع ما بعد الموحدين"، أي الوضع المنهار للحضارة في نهاية دورة حضارية وقبل بدء دورة حضارية جديدة، إنه وضع المجتمع الإسلامي الآن.

غير أنه في كتابه "شروط النهضة" استعمله في توصيف حالة خاصة هي حالة الجزائر التي كان الاستعمار حين دخلها يعرف "القيمة الطبيعية" الكامنة في أفراد شعبها، ولذلك بدأت الإدارة الاستعمارية في تنفيذ خطة منهجية للتقليل من هذه القيمة خصوصاً بعد هزيمة فرنسا المخزية أمام بروسيا عام 1870. "منذ ذلك الحين بدأ الحط من قيمة الأهالي ينفذ بطرق فنية، كأنه معامل جبري وضع أمام قيمة كل فرد، بقصد التنقيص من قيمته الإيجابية. ولقد رأينا هذا "المعامل" يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها" ويعدد بن نبي أمثلة: فالطفل يحرم مما يقوي جسده وينمي فكره فلا مدرسة ولا توجيه، وإن كان يتيماً فالأمر أدهى وأمر، وحتى لو تمكن من الدخول إلى المدرسة فسوف توضع العراقيل في وجهه لكي لا يكملها بنجاح،ثم هو بعد ذلك لا يستطيع أن يجد عملاً مناسباً. وفي عهد الرجولة تنسج حوله شبكة دقيقة مسمومة تجعل الشراء والبيع والسفر والكلام والكتابة والتليفون لا تنال إلا بشق الأنفس. إنه ما عاد يمكن له أن يقوم بأعماله إلا بالقدر الذي يريده الاستعمار.("شروط.." ص147)

هذا إذاً "معامل استعماري" يؤثر في الفرد ويبخس من قيمته الإنسانية والاجتماعية. ولكن بالمقابل ثمة معامل آخر يؤثر في الفرد وهو داخلي هذه المرة وليس مفروضاً من الخارج شأن المعامل الأول يجعل من الفرد يقبل الوضع الاستعماري ويسير في الحدود التي رسمها له الاستعمار، بل يقبل حتى الاسم الذي أعطاه الاستعمار له. يقول بن نبي ساخراً: "إذا لم نكن شاهدنا خصياناً يلقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مراراً مثقفين جزائريين يطلقون على أنفسهم الأهلي"("شروط.." ص153)(2)

هذه القابلية للاستعمار تعني جملة الخواص الاجتماعية التي تسهل سيطرة الغزاة واستمرار الوضع المنحل للحضارة. وبن نبي يستعمل هذه الصفة عموماً كما قلنا في وصف الحضارة في طورها المنحل ولا يقتصر على وصف المجتمع الذي تعرض بالفعل للاستعمار. ومن أمثلته الدائمة أن هناك مجتمعات تتعرض بالفعل للاحتلال العسكري، ولكنها "غير قابلة للاستعمار"كحال المجتمع الألماني بعد احتلال الحلفاء، وهناك مجتمعات لم يدخلها الاستعمار ولكنها قابلة للاستعمار ويحظى بهذه "المزية" إخواننا في اليمن الذين هم بخلاف المجتمعات الإسلامية الأخرى لم يتعرضوا للاحتلال الاستعماري ولكن المجتمع اليمني مثله مثل بقية هذه المجتمعات قابل للاستعمار!

كنت في مقال سابق (انظر مجلة "المجتمع" العدد 1470-مقال "النقد المنطقي لمفهوم القابلية للاستعمار") نقدت استعمال هذا المفهوم كصفة جوهرية للحضارات غير الغربية التي تعرضت للاستعمار الغربي، حيث أن هذا المفهوم لا يقدم لنا صفة جوهرية لهذه الحضارات ولا يفرق بينها وهي في غاية الاختلاف فلا يظهر خصائص كل منها المميزة ولا يرى فيها إلا علاقتها مع الحضارة الغربية.

ومن دوافع نقد هذا المفهوم إساءة استعماله عند من يهدفون من الاستشهاد به إلى الدفاع الضمني عن الاستعمار وتبرير تعاونهم معه وهو طبعاً عكس ما كان يريد مالك بن نبي رحمه الله.

وعلى أنني لا أزال على هذا الرأي، إلا أنني أريد هنا أن أذكر الوجه الإيجابي الهام جداً لهذا المفهوم ألا وهو دعوة المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم) وخصوصاً المجتمع المسلم للتركيز على عيوب التركيبة الاجتماعية التي تجعل المجتمع ضعيفاً لا يصمد أمام أي تحد خارجي.

ومن هنا يضيق بن نبي ذرعاً بذلك الفكر السياسي الذي يجعل من الاستعمار المشجب الذي تعلق عليه كل مشاكل المجتمع، والذي يرى أن حل هذه المشاكل السحري يتلخص في التخلص من الاستعمار.

ولا شك أن هذه الفكرة أثبتت مصداقيتها بعد أن تم التخلص من الاستعمار المباشر في غالبية أقطار العالم الإسلامي، إذ استمر التخلف الاقتصادي والانحلال الاجتماعي وتفاقمت التبعية للغرب في كل شيء حتى في الغذاء.

يقول بن نبي: " لقد انتهى المجتمع الإسلامي منذ عدة قرون إلى آخر أطوار حضارته. وهو اليوم في مرحلة ما قبل التحضر من جديد. ولقد بذل جهوداً كبيرة خلال ما يقرب من قرن لكي تدب فيه الحركة من جديد، ولكن إقلاعه يبدو ثقيلاً وبطيئاً إذا ما قورن ببعض المجتمعات المعاصرة مثل اليابان أو الصين الشعبية التي كانت متأخرة عنه بكثير.

ويرى المفسرون أن هناك نوعين من المعوقات. فالمدافعون عن الاستعمار يرجعون إلى الإسلام سبب تأخير الإقلاع، وأما حاملوا لواء النظرية القومية فيعزونه إلى الاستعمار، وفي كلتا النظريتين خطأ جسيم (...) فالفريق الأول عندما يحمل الإسلام مسؤولية كل هذه الأوضاع يتجاهل حقيقة صارخة وهي أن الاستعمار مسؤول عن النصيب الأكبر من الفوضى التي تسود العالم الإسلامي اليوم. أما الفريق الثاني فعندما يلقي اللوم كله على الاستعمار يحاول أن يخفي سياسة التملق التي يتبعها مع شعوبه كونها لا تخفف من مضاء المشكلة وحدتها بل على العكس تزيد الطينة بلة مما يشبه عملية تخدير لهذه الشعوب تلفتها عن مسؤوليتها في ورطتها الحالية"("مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي –ص97–98)

هنا نكون وصلنا إلى واحد من أهم آراء مالك بن نبي في اعتقادي، وإلى الوصية الأهم من وصاياه التي على المجتمع الإسلامي أن يسير عليها ألا وهي تركيز الجهود على القيام بالواجب وعدم الاكتفاء بانتظار الحصول على حقوقنا من طرف خارجي.

هذه النقطة يكررها بن نبي في كافة مؤلفاته تقريباً: إن الطريق الوحيد للحصول على الحقوق هو القيام بالواجبات. إن قابليتنا للاستعمار عائدة إلى كوننا متقاعسين عن أداء واجباتنا، إننا نرفع شعارات كبيرة ولكننا نكسل عن تنفيذ الخطوات الصغيرة التي لو نفذناها لبنينا المجتمع المثالي القوي القادر على الدفاع عن حقوقه!

ومن الأمثلة التي يضربها بن نبي مثال اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر أيام استلام حكومة موالية للنازية في فرنسا بعد الاحتلال الألماني لها عام 1940 فقد منعتهم الحكومة من الانتساب إلى المدارس وصدرت قوانين اقتصادية ضدهم ولكن المدارس التي أغلقت قامت بدلاً منها مدارس تطوعية في البيوت أساتذتها المهندس والطبيب والمحامي، وتجارتهم أنقذوها بفضل تضامنهم الداخلي. ويذكر بن نبي بمرارة في مضمار المقارنة مع المسلمين كيف امتنع المتعلمون المسلمون عن أن يفعلوا شيئاً مماثلاً لمكافحة داء الأمية الرهيب في المجتمع الجزائري. هذا هو التغيير الداخلي الذي هو شرط لتحقيق التغيير الخارجي، وبن نبي يستشهد

مثالاً بقوله تعالى "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

ويقول بن نبي إن الاستعمار لا يمانع في تمحور سياستنا حول مبدأ مطالبته بإعطائنا حقوقنا، دون أن نفعل نحن شيئاً لتغيير وضعنا الاجتماعي وقيامنا بالنهضة المطلوبة، وبن نبي يؤكد على هذه النقطة دوماً حتى حين يتكلم عن العلاقة بين تجمعات البلدان النامية والبلدان المتقدمة. ففي مقاله عن "مؤتمر 77" الذي نشره في جريدة "الثورة الأفريقية" – 9 نوفمبر 1967 ينتقد هذه الدول النامية التي لم تحدد التزامات صارمة لكل عضو من أعضائها بل اكتفت بمطالبة الغرب بدفع نصيب للتنمية يقول: "لقد كنا في الحقيقة ننتظر بنوداً تحدد التزامات كل عضو في الوحدة أو الجهة الاقتصادية المزمع تشييدها، لكننا لم نجد في الوثيقة سوى كراسة المقترحات التي ستقدم بنيودلهي إلى المخاطب الحاضر غير المرئي. وفي الحقيقة نجد الكراسة هذه تطالب بالكثير، من العالم المصنع، إن لم نقل إنها تطالب بكل شيء، فتطالب مثلاً 1ب% من مدخوله العام لتنمية البلدان النامية ومن الناحية الأخلاقية لعل هذا جائز، ولكن المخاطب لا ينصت لهذا المنطق ولا يتكلم هذه اللغة. وهكذا انزلقت المداولات في الحديث عن حقوق العالم الثالث عوضاً عن أن تذكره "بواجباته" نحو نفسه" ("بين الرشاد والتيه"- مقال "مؤتمر 77"- ص130).

النهضة عند بن نبي هي مسألة داخلية أساساً وأولاً، ومن هنا هو يقدم مبدأ الواجبات على مبدأ الحقوق، وهو باستمرار يرجع إلى ذكر ما جرى في الجزائر حين بدأت عام 1925 نهضة كبرى بقيادة العلماء الإصلاحيين كان يؤمل لها أن تغير المجتمع الجزائري.

نشأت المدارس وسرى في المجتمع روح جديد، وامتدت النقاشات المثمرة لا العقيمة في تجمعات الشعب الجزائري، وبدأت الأمة مسيرة الانبعاث الفكري والانبعاث الروحي، وتغيرت عوائد وأشياء، وحتى المدمنون للخمور هجروا الحانات وعمروا المساجد حتى احتج باعة الخمور لدى الحكومة 1927! ونشأت الحلقات الدراسية الليلية التي كان روادها رواداً سابقين لحلقات الدراويش. والذي جرى كان تبديد هذه النهضة من تحت بأوهام السياسة الفوقية، فقد شغلت الحكومة الزعماء بالانتخابات والمطالب وهكذا ضلت النهضة طريقها "ميممة وجهها شطر السراب السياسي، حيث تتوارى من ورائها بوارق النهضة والتقدم. لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسينا الواجبات، ونسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضاً من نقائص تعتري كل شعب نائم.

وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة فإنها أصبحت منذ سنة 1936 سوقاً للانتخابات وصارت كل منضدة في المقاهي منبراً تلقى منه الخطب الانتخابية فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي وكم سمعنا من الأسطوانات، وكم رددنا عبارة "إننا نطالب بحقوقنا" تلك الحقوق الخلابة المغرية التي يستسهلها الناس فلا يعمدون إلى الطريق الأصعب: طريق الواجبات" ("شروط.." – ص34-35)

هذه التجربة أراها في غاية الأهمية وفيها عبرة قلما يتم الانتباه إليها إذا أردنا أن ندرس تاريخ الفكر السياسي العربي في نصف القرن الأخير. لقد عانى هذا الفكر مما أسميه "فرط التسيس" فقد أغفلنا بعد النهضة الاجتماعي وركزنا على البعد السياسي المتمحور حول فكرة استلام السلطة لكل من يريد أن يطبق وصفته السحرية التي تتيح لمجتمعنا الخروج من مرضه الحضاري المزمن. وبهذه العقلية تم تأجيل أي عمل نهضوي اجتماعي "صغير" بانتظار العمل السياسي "الكبير"، وفي الحقيقة إن النهضة مؤلفة من "أعمال صغيرة" هي

مجموعة من الواجبات الملقاة على عاتق كل فرد. ولكن لكي يقوم هذا الفرد بواجباته يجب عليه أن يحس بالمسؤولية، ولكن الحقيقة أن فكرنا السياسي علمه أمرين: أولاً تأجيل كل عمل بانتظار "العيد" الموعود المتمثل في التحرر من الاستعمار، أو الوحدة،أو قيام الدولة الاشتراكية، أو قيام الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، وثانياً تعليق كل مأساة من مآسينا على مشجب عدم تنفيذ وصفة من الوصفات الجاهزة التي قامت عليها الأيديولوجيا السياسية العربية المعاصرة. فمشاكلنا كلها ناتجة عن: الاستعمار، أو التجزئة السياسية، أو النظام الطبقي، أو عدم تطبيق الشريعة الإسلامية.

والاحتجاج على عدم تطبيق الشريعة الإسلامية تم بنفس الطريقة السياسية التي يصفها بن نبي بأنها التمحور حول الحقوق لا حول الواجبات. إذ لم يطرح الفرد العربي على نفسه فكرة السير بمقتضى ما تريده منه الشريعة من بناء اجتماعي متين لا تمزق "شبكة علاقاته الاجتماعية" عيوب العشائرية والإقليمية والمحسوبية الشخصية، ومن سعي جاد في سبيل المصلحة العامة، وقدرة على تجاوز الأنانية الشخصية، وتقديم الكفاءات، ووضعها في المكان المناسب، والعمل النشيط المثمر، وعدم تضييع الوقت. وكل هذه البنود النهضوية كان يمكن القيام بها حتى لو كانت السلطة السياسية لا تطبق الشريعة الإسلامية!

ومن هنا فإن مجتمعنا بحاجة إلى ثورة نهضوية سلمية داخلية تأتي من أسفل لا من أعلى، وهي بلا شك إن قامت ستجبر البناء الفوقي على أن يتماثل معها. وهذا معنى الحديث الشريف "كما تكونوا يولى عليكم"! ومعنى الآية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"!

لا ننتظر التغيير إذاً كمنجز لقوة خارجة عنا: شخص أو دولة أو وصفة جاهزة وحيدة تحل المشاكل في طرفة عين. وكما قال بن نبي رحمه الله "لا شك في أن عقائدنا السياسية تدين لتلك القيم الفاسدة للحضارة، تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة: "الشيء الوحيد" و"الرجل الوحيد" الذي ينقذنا (...) فالتاجر الذي تنجح تجارته يجزم بلا تردد بأن النجاة في الاقتصاد، وآخرون يرون الشيء الوحيد في البيان وتزويق الكلام، وهكذا ننتقل من وهم لنتخبط في وهم، ولا ندري كم من السنين سوف نقضيها لندرك عجز "الأشياء الوحيدة" عن حل المشكلة التي هي مشكلة الحضارة أولاً وقبل كل شيء" ("شروط.." ص158)

المجتمع الفعال والمجتمع غير الفعال: الفعالية- المعادلة الاجتماعية للفرد- المنطق العملي- توجيه الثقافة والعمل- توجيه رأس المال

قضى بن نبي حياته وهو يبحث في سؤال الفعالية الاجتماعية، سؤال النهضة، أو سؤال إزالة القابلية للاستعمار.

وفي هذا البحث حاول تحليل قضايا مرتبطة مباشرة بهذا السؤال.

أريد في هذه الفقرة الكلام قليلاً عن أربع منها: "الفعالية" و"المعادلتان البيولوجية والاجتماعية للفرد" و"المنطق العملي" و"التوجيه".

الفعالية:

يقول بن نبي: "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ. ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات (...) على أنني حينما أرى في حركة التاريخ حركة الإنسان وفي ركوده ركوده فإن ذلك يضعني أمام مشكلة تتصنف تحت عنوان الفعالية. فعالية الإنسان في التاريخ"("تأملات" –مقال "الفاعلية" –ص125).

ونظرتنا إلى التاريخ ليس لها نتائج نظرية فقط بل لها نتائج عملية أيضاً تتصل بسلوكنا، فهي تحدد مواقفنا أمام الأحداث. فإن نظرنا إلى التاريخ كسلسلة أحداث لا رابط بينها نتج عن هذا الاعتقاد بأن ما يجري في التاريخ مقدور لا يد للإنسان فيه ولا يستطيع تغييره، أما إن نظرنا إليه بصفته مجموعة من الأحداث المترابطة منطقياً فإن هذا يجعلنا ندرك الأسباب ونرى فيها منبهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا ونرى أن ما يجري في التاريخ متأثر بسلوكنا وبموقفنا وإرادتنا في تغيير الأشياء وفقاً للوظيفة الاجتماعية التي حددها لنا القرآن في قوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" فشرط الفعالية هو أن ينظر الإنسان لنفسه كصانع للتاريخ ومحرك له.

والفعالية مرتبطة بالإرادة، فالطفل الذي يقود الجمل هو فاعل لأنه يملك الإرادة (بينما ينقاد الجمل لأنه يفتقد لهذه الإرادة!) وعلاقة الطفل بالجمل مثل علاقة دولة صغيرة استعمارية كإنجلترة بمجتمع ضخم تستعمره كالهند، ويستطيع القارئ طبعاً أن يرى فائدة هذا التحليل في أوضاعنا الراهنة!.

والفرد في مجتمع معين تمر عليه حالات يكون فيها فاعلاً وحالات أخرى لا يكون فيها كذلك وبرأي بن نبي أن الفاعلية تستثار في الأفراد حين يسود المجتمع القلق والشعور بالخطر وتظهر الفكرة التي تحدد له طريق الخلاص.

المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد:

ثمة تجربة تاريخية لا ينفك بن نبي يذكرها في كتبه وهي تجربة أندونيسيا أواخر الأربعينات حين كلفت اختصاصياً ألمانياً هو الدكتور شاخت بوضع مخطط للنهوض باقتصاد أندونيسيا. وكان هذا الاختصاصي نفسه قد وضع مخططاً قاد الاقتصاد الألماني بين عامي 1933 و1936 إلى نهوض عاصف.

في أندونيسيا وضعت إمكانيات اقتصادية تحت تصرف الدكتور شاخت هي أفضل من الإمكانيات الألمانية، ولكن المخطط عينه الذي نجح نجاحاً باهراً في ألمانيا أخفق في أندونيسيا إخفاقاً ذريعاً فما السبب؟

يقول بن نبي: "لا شك أن شاخت وضع مخططه على الشروط التي يقدمها الشعب الألماني مباشرة وبطريقة آلية أثناء مرحلة التطبيق، ثم لا شك في أنه طبق هذه الشروط آلياً في التجربة الأندونيسية، أي أنه وضع مخططه على معادلته الشخصية كفرد من المجتمع الألماني، بينما ستجري التجربة الأندونيسية بطبيعة الحال على أساس معادلة الفرد الأندونيسي بحيث تعثرت التجربة الأندونيسية على خطأ مخططها شاخت في تقدير المعطيات البشرية في المجال الاقتصادي"("المسلم في عالم الاقتصاد.." ص94).

يقول بن نبي إن هناك لكل إنسان معادلتين، معادلة بيولوجية يتساوى فيها البشر ولا اختلاف فيها بين المجتمعات، ومعادلة اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر وفي المجتمع نفسه تختلف من عصر إلى آخر اختلاف درجة النمو أو التخلف.

أما المعادلة البيولوجية فهي منحة الله لجميع الناس، وأما المعادلة الاجتماعية فهي نتاج المجتمع وهي القاسم المشترك الذي يطبع سلوكهم ويحدد درجة فعاليتهم أمام المشكلات بما يميزهم عن أفراد مجتمع آخر أو عن جيل آخر من مجتمعهم إن كان الفاصل الزمني كافياً بين جيلين.

كيف تتكون المعادلة الاجتماعية؟

إنها إما أن تتكون بطريقة تلقائية مع الأيام، وإما أن تتكون بعمل إرادي "تريد ما تفعل وتفعل ما تريد لمواجهة ظروف وضرورات قاسية"، ويضرب مثلاً للحالة الثانية اليابان والصين الحديثتين. والمجتمع

الإسلامي بدوره يجب عليه أن يختار: إما أن يسير في طريق طويل تاركاً للأيام صياغة معادلته الاجتماعية عبر التجارب والمحن، وإما أن يطرح المشكلة بصورة منهجية كما فعلت اليابان والصين. وهو يفضل الطريقة الثانية لأن هذا المجتمع كما يقول "يواجه حالة طوارئ تفرض عليه أن يتخذ قرارات صارمة بالمجال الاقتصادي، كما تتخذ قيادة عسكرية قراراتها لمواجهة ظروف استثنائية"("المسلم في عالم.." ص99).

المنطق العملي:

يقول بن نبي: "إننا نرى في حياتنا اليومية جانباً كبيراً من اللافاعلية في أعمالنا إذ يذهب جزء كبير منها في العبث، والمحاولات الهازلة. وإذا ما أردنا حصراً لهذه القضية فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها فسياستنا تجهل وسائلها وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا"("شروط.." ص96).

نحن نشكو برأي مالك بن نبي من افتقادنا إلى "المنطق العملي" في حياتنا وهو استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة.

إن المسلم لا يحسن الاستفادة من الوقت، ولا مما لديه من العلم، ولا مما لديه من المال، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً بل هو قد يبغض الأفكار المنطقية التي يمكن أن تتحول إلى عمل ونشاط!

فكرة التوجيه:

لتحقيق الفعالية النهضوية المنشودة يطرح بن نبي فكرة "التوجيه".

إذ الحضارة عنده كما رأينا مكونة من ثلاثة عناصر هي "الإنسان" و"التراب" و"الوقت".

و"الإنسان" هو الرجل والمرأة، وهو يفرد للمرأة فصلاً خاصاً يطرح فيه مشكلتها من منظوره الدائم: "نحن نرى لزاماً علينا أن يكون تناولنا للموضوع بعيداً عن تلك الأناشيد الشعرية التي تدعو إلى تحرير المرأة فالمشكلة لا تتحدد في الجنس اللطيف فحسب أو في بنات المدن أو بنات الأسر الراقية بل هي فوق ذلك تتعلق بتقدم المجتمع وتحديد مستقبله وحضارته"("شروط.." ص116).

ومالك بن نبي في هذا التحديد لحل مشكلة المرأة بأنه مرتبط بمشكلة الحضارة لا يتجاهل الشريعة بل يعد الالتزام بها أمراً بديهياً فهو لم تكن تطرح عنده مسألة الخيار بين الشريعة واللاشريعة أصلاً-وسأتكلم في الفقرة الأخيرة من هذا المقال إن شاء الله في طبيعة نظرة بن نبي إلى الشريعة.

ويعود إلى مشكلة الفرد وتوجيهه فيقول إنه يؤثر في المجتمع بثلاثة مؤثرات: بفكره وعمله وماله ومن هنا يجب أن نبحث في توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

التوجيه عنده "قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نكتلها، وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن نفس المصدر متجهة إلى نفس الهدف! فالتوجيه هو إدارة ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في أحسن الظروف الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل واحد من هذه الملايين "وفي هذا تكمن أساساً فكرة توجيه الإنسان الذي تحركه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتسب من فكرته الدينية معنى "الجماعة" ومعنى "الكفاح".("شروط.." ص78)

توجيه الثقافة:

النهضة عند بن نبي تصفية للعادات والتقاليد والإطار الخلقي والاجتماعي من رواسب الماضي الضارة وبناء لفكر جديد هو الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل. وقد اشتغل على الهدف الأول الإصلاحيون أمثال محمد عبده وعبد الحميد بن باديس، وأما المنهج الجديد للتفكير

فعناصره الجوهرية عنده أربعة: الدستور الخلقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والفن التطبيقي أو "الصناعة" بمعنى الكلمة القديم لا الحديث.

والثقافة ليست هي العلم، ويوضح ذلك بمثال يقول إن الطبيب الإنكليزي والراعي الإنكليزي على اختلافهما في الوظيفة والظروف الاجتماعية هما ينتميان إلى ثقافة واحدة. ولكن فردين لهما نفس الوظيفة والعمل وينتميان إلى مجتمعين مختلفين ليس لهما نفس الثقافة إذ يختلف سلوكهما واختلاف السلوك ناتج عن الثقافة لا عن العلم.

ويعرف بن نبي الثقافة بناء على ذلك بأنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها العقلي والروحاني. وتوجيه الثقافة يعني توجيه الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وهذه الصلات يبعثها الدين أصلاً وقوة التماسك الضرورية لمجتمعنا موجودة في الإسلام ولكن أي إسلام! الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

ويعني التوجيه الثقافي في بعد شأن التوجيه الجمالي، إذ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة.

وفي رأيه هذا وجاهة،على أن الأمثلة التي يضربها ليست جميعها موفقة برأيي، فلا شك أن مجتمعنا يفتقد إلى الذوق الجمالي المرتبط بعمق برؤيتنا للعلاقة بين المصلحة العامة والخاصة، فمما نلاحظه أننا نهتم بنظافة بيوتنا وليس نظافة شوارعنا، ولكن بن نبي يذهب إلى القول أن فرض القبعة بدلاً من الطربوش على يد كمال أتاتورك كان عملاً نهضوياً لتغيير الأنفس عن طريق تغيير الملابس! ويرى القارئ من هذا المثال البائس كيف أن إغفال فكرة الاستلاب الحضاري يمكن أن يضلل حتى الأذكياء المخلصين من أمثال بن نبي إذ أن أتاتورك كان يضع علامة مساواة بين الإسلام والتخلف وبين الغرب بكل مكوناته الجوهري منها والعرضي، المضموني منها والشكلي، وبين التقدم. وهذه الفكرة بالذات يرفضها بن نبي رفضاً باتاً وينطلق في أفكاره من قاعدة نقيضة تقول إن الإسلام كان هو الشرارة التي شكلت الحضارة، وهذه الحضارة انحطت ليس بسبب فعالية الإسلام بل بسبب توقف فعاليته كما رأينا في فقرة سابقة عن نظرية بن نبي في الدورة الحضارية. وإحسان الظن بأتاتورك كان أمراً مميزاً للعصر الليبرالي العربي الذي كتبت فيه المخطوطة الأصلية من كتاب شروط النهضة، والكتاب نشرت طبعته الفرنسية عام 1947،(وهذا المصطلح"العصر الليبرالي" الذي يصف الفكر العربي المتأثر بالاحتكاك مع الغرب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من ابتكار ألبرت حوراني صاحب الكتاب الشهير "الفكر العربي في العصر الليبرالي" وقد صدر عن دار النهار مترجماً باسم "الفكر العربي في عصر النهضة"! وفي رأيي أن هذا التغيير في العنوان تشويه إذ يخلع على الفكر الموصوف صفة إيجابية لم يردها المؤلف،بل على العكس لقد أعطى حوراني هذا الفكر حين وصفه بالليبرالي صفة المحدودية الذهنية والعقائدية ولم يعطه أي تقويم إيجابي من نوع ذلك الذي يعطيه وصف "عصر النهضة")

ويعني التوجيه الثقافي ثالثاً التوجيه التقني أو ما يسميه "الصناعة"، وهو تكوين المتخصصين المطلوبين في كل نواحي النشاط الاجتماعي المختلفة من اقتصاد وغيره وإعطاء هؤلاء أماكنهم وفقاً للحاجة.

والعنصر الرابع من برنامج التوجيه التربوي للثقافة عنده هو المنطق العملي الذي تكلمنا عنه منذ قليل.

توجيه العمل:

لا بد للنهضة من أن ينتقل المجتمع من حالة العطالة والعبث إلى حالة العمل الموجه،

إنه سير الجهود الاجتماعية في اتجاه واحد. وهو في البداية عمل تطوعي له هدف تربوي لا كسبي كما يرى بن نبي "فإعطاء ثلاثة حروف من الأبجدية عمل، وتقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصح عن النظافة أو الجمال دون أن يغضب الناصح حين لا يصغي لنصحه عمل، وغرس شجرة هنا عمل واستغلال أوقات فراغنا في مساعدة الآخرين عمل وهكذا.. فنحن نعمل ما دمنا نعطي أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة" ("شروط.." – ص108).

ويرى بن نبي أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطاً عاماً أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك لأن هذا التوجيه حين يتحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للعمل.

توجيه رأس المال:

"رأس المال" هو مفهوم يختلف عن مفهوم "الثروة" وإن كنا –كما يقول بن نبي– معتادين على الخلط بينهما: "الثروة" شيء شخصي يستعمل للوجاهة الاجتماعية أو لإرواء الحاجات الخاصة للمالك أما "رأس المال" فهو شيء غير شخصي منفصل عن صاحبه، إنه المال المتحرك الذي يخلق حركة ونشاطاً ويوظف الأيدي والعقول.وتحويل "الثروة" إلى "رأس مال" هو عمل نهضوي يجب أن تقوم به كما يرى بن نبي هيئة مخططة تهدف إلى تحويل كل قطعة نقدية إلى كيان متحرك يخلق معه العمل والنشاط، وتحويل أموال الأمة البسيطة بالتوجيه من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد. و"تكوين رأس المال ممكن، حتى في وطن فقير إذا ما اتحدت فيه الجهود وتوجهت نحو الصالح العام" ("شروط.." –ص113).

مفهوم مالك بن نبي للسياسة:

يقول بن نبي: "ما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتابعة في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة التي تحدد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة، تعتبر الفرد أيضاً عاملاً لتحقيق تلك الغاية" ("وجهة.."– ص 87) ومن هذا الفهم للسياسة يعد بن نبي الفرد وسيلة السياسة وغايتها ومن هنا تتوجه السياسة إلى الفرد بمعنيين: تتوجه إليه بصفته هو الفاعل الذي يحقق التغييرات المطلوبة وبصفته هو الموضوع المطلوب تغييره وعلى سبيل المثال في النضال ضد الاستعمار تريد السياسة من الفرد أن يغير من وضعه كمستعمر (بفتح الميم) ومن وضعه كقابل للاستعمار وينعي بن نبي على سياسات العالم الإسلامي أنها اتجهت في كفاحها للاستعمار تطالبه بتغيير وضع المستعمرات دون أن تتجه إلى الفرد المستعمر لتطالبه هو بتغيير وضعه الحضاري لكي لا يعود قابلاً للاستعمار إذ من الزيغ عن الطريق الأقوم كما يقول أن يطلب الأسير مفتاح سجنه من سجانه.

يطالب بن نبي السياسة الإسلامية أن تكون بمثابة "علم اجتماع تطبيقي" لا مجرد نشاط فوضوي فليس المطلوب جمع تلفيق من العناصر بل منهج يقوم على التحليل ليوجد العناصر التي ستركب الحضارة.

إن الفرد القابل للاستعمار حين ينهض فإن عليه أن يستعمل ما تحت يديه من وسائل مهما كانت محدودة ليغير بيئته وهذه الوسائل تزداد كمالاً كلما غير نفسه أكثر ووعى حقيقة إنسانيته "وما تقتضيه من مسؤوليات".

هذه السياسة المطلوبة تقوم على مبدأين يصوغهما بن نبي بصياغته اللغوية السيئة (المعتادة!):

1–أن نتبع سياسة تتفق ووسائلنا.

2–أن نوجد بأنفسنا وسائل سياستنا! ("وجهة.."– ص90)

وشرح ذلك أن هذه السياسة تسير على مرحلتين:

المرحلة الأولى تستند إلى الوسائل الموجودة في المجتمع والعناصر الثلاثة الأولية للحضارة وهي الإنسان والتراب والوقت وعدم الاعتماد على الوسائل الأخرى العرضية التي قد توجد وقد لا توجد ويقول بن نبي إن هذه المرحلة يجب أن تنتهي بتصفية القابلية للاستعمار.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تحسين ما لدينا من وسائل لتغيير البيئة بالتدريج ونتيجة هذه المرحلة يجب أن تكون تصفية الاستعمار نفسه.

والمهم في هذه السياسة هو المضمون لا الشكل، فلا فرق أي شكل سياسي من أشكال النظم يكون هو السائد أكان جمهورياً أم ملكياً أم استبدادياً مطلقاً! والمضمون الإيجابي هو وحده المقياس الذي يتيح لنا أن نعرف إذا كانت السياسة المتبعة علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات. ("وجهة.." –ص 91).

أما السياسة الارتجالية، المتخبطة المخاتلة التي يتبعها الزعماء فيسميها بن نبي باسم احتقاري "البوليتيكا" ويقول عنها: "هذه السياسة الخرقاء ما زالت تخفي العناصر الحقيقية للمشكلة عن ضمير المسلم: فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل، وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابلية للاستعمار، وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل تغيير وضعه تغييراً عملياً. أما أكثر القادة جداً فهم في انتظار الملابسات أعني: يتوقعون سنوح فرصة، فإذا بك تراهم من حين لآخر يرفعون عقائرهم بالاحتجاج معلقين أملهم على بعض الأساطير المسماة بالأمم المتحدة أو بالضمير العالمي" ("وجهة.."– ص 92).

غني عن البيان أن هذا الوصف للسياسة العربية الذي كتب منذ نصف قرن أو يزيد لم يزل صحيحاً إلى الآن مع الأسف وكأنه كتب الآن عن سياستنا الراهنة!

باختصار يرى بن نبي أن السياسة يجب أن تكون مستندة من جهة إلى دراسة دقيقة للواقع بعيدة عن الارتجال ومن جهة أخرى يجب أن تستند إلى ما يقدمه هذا الواقع من إمكانيات لتغيير مزدوج للذات والموضوع وفي علاقة جدلية وطيدة بينهما ويضرب بن نبي مثلاً للتخبط في السياسة العربية السياسة التي قادت إلى نكبة عام 1948 وكانت عندما كتب هذا التحليل جديدة. ويمكن للقارئ أن يرى أنه لم يتغير شيء تقريباً لذلك توالت نكباتنا مع الأسف.

ويحق لنا أن نتذكر مع كل نكبة جديدة ما قاله بن نبي "لقد كان هيناً على كل إنسان أن يتوقع انتصار الصهيونيين فيما عدا ضحايا "البوليتيكا" إذ هي دائماً تكرر أخطاءها، لأنها ليست علماً أو تجربة، وإنما هي جهل وهذر وشذوذ" ("وجهة.."–ص 95)

- **القسم الثاني:موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر**

تمهيد:

أود أن ألاحظ هنا ملاحظة كانت لعمري بديهية لولا أن سوء الاستعمال الذي تأتي به وسائل الإعلام السطحية للمصطلحات يفسدها بل يفسد الوعي ذاته!

مصطلح "إسلامي" كان بديهياً أن ننسبه إلى "الإسلام" كله أي بكل ما يحتويه من تنوعات الاجتهاد والتأويل التي يقوم بها المسلمون، ولكن الإعلام أبى إلا أن يحصر هذا المصطلح باتجاه محدد هو اتجاه ما أسميه "الإخوانية الجديدة" وهي التي جاءت في آخر عهد الأستاذ البنا رحمه الله وترسخت بعد المواجهات الكارثية المؤسفة بين الإخوان والنظام الناصري والتي تطورت تطوراً محزناً باتجاه الغلو التكفيري في عصرنا.

أريد هنا أن أخرج على هذه السطحية الإعلامية وأسمي باسم "الفكر الإسلامي المعاصر" ذلك الفكر المتنوع الذي جاء به

المسلمون في عصرنا وحاولوا فيه التعبير عن وجهة نظر الإسلام في قضايا العصر التي تخص المسلمين خصوصاً والعالم عموماً.

وبهذا يدخل في المصطلح مفكرون وسياسيون وعلماء كثر تنوعت اجتهاداتهم ومشاربهم الفكرية فمنهم مثلاً محمد إقبال وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وعلي شريعتي والخميني ومحمد المبارك وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين ومحمود شاكر وحسن البنا وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وعماد الدين خليل وسيد قطب ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وأحمد الريسوني وجودت سعيد وطارق البشري وكتاب التأصيلية الجديدة أمثال عبد الوهاب المسيري وجلال أمين وعادل حسين. ورتبت هذه الأسماء وهي غيض من فيض طبعاً وفقاً للزمان ثم للجغرافيا فيما يخص المعاصرين.

أريد أن أوضح ولو بخطاطة عامة موقع مالك بن نبي رحمه الله في هذا الفكر الذي ذكرت بعض أعلامه وهم من مدارس شتى كما يرى القارئ يجمعها كلها الاهتمام بالدفاع عن الهوية الثقافية المتميزة للحضارة الإسلامية، فكل من يهتم بالدفاع عن هذه الهوية أدعوه مفكراً إسلامياً مهما كانت اجتهاداته الخاصة.

لبحث موقع ابن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر رأيت أن أبدأ أولاً بتحليله هو لهذا الفكر ثم انتقل بعد هذا لمحاولة تلمس موضوعي لخواص فكر ابن نبي المميزة التي تجعله مدرسة مستقلة.

دور الاستعمار في نشوء الفكر الإسلامي الحديث:

يقول بن نبي: "الأوروبي قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلم إلى مجده، فإنه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية، التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال الساذج بالروح (...) لقد منح نشاط الأوروبي إنسان ما بعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضياً بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطل بها هادئ البال حالماً. فإنسان أوروبا قام- دونما قصد- بدور الديناميت الذي نسف معسكر الصمت، والتأمل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين وبرهمي الهند، بهزة انتفض بعدها مستيقظاً، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه، وأمام ضرورتين ملحتين: فهو ملزم- على الرغم من تأخره وانحطاطه- بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلبه الإسلام لجميع معتنقيه، حتى في المجتمعات البدائية في أفريقيا الوسطى، وهو ملزم أيضاً بأن يضمن لنفسه الحد الأنى من الحياة في مجتمع قاس لا يعول البتة صعلوكاً يعيش على الغارة، أو متزهداً يعيش على صدقات الناس، أو ولداً محظوظاً يعيش على موارد أسرته (...) لقد وجد المسلم أن عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة في المجالين الخلقي والاجتماعي" ("وجهة العالم الإسلامي" ص41-42)

سأقبل وصف مالك بن نبي للمجتمع الإسلامي بعمومه وإن كان في اعتقادي غير دقيق إن ناقشنا تفاصيل هذا المجتمع في الحقبة الموصوفة إذ لم يكن الجميع فيه بالتأكيد متبطلين مستسلمين للصمت والتأمل والأحلام فقد كان فيه فلاحون وحرفيون مهرة ووقعت فيه انتفاضات ضد الظلم والاستبداد وظهر فيه مصلحون مجددون يشير إليهم بن نبي بالذات في ملاحظة أخاذة مشبهاً إياهم بتيار مياه جوفية يجري في باطن الأرض وينبجس بين حين وحين، الحركة الإصلاحية التي رفع هؤلاء لواءها بدأها ابن تيمية ("وجهة.." ص149)

ومصطلح "المجتمعات البدائية" الذي اخترعته الإنثروبولوجيا الأوروبية وأخذه منها مالك بن نبي عادت هذه الإنثروبولوجيا ذاتها وشككت في صحته.

تيارا الفكر في التعامل مع الواقع الإسلامي بعد الاستعمار:

رد الفعل الذي قام به المجتمع الإسلامي ظهر على شكل تيارين فكريين رئيسيين:

التيار الأول الذي يخط طريقه كما قلنا منذ عصر ابن تيمية كما يخط الماء مجراه في باطن الأرض ثم ينبجس من هنا وهناك ممثلاً في مصلحين من أمثال محمد بن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب هو تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم ثم جاء الضمير الذي يعكسه وهو ضمير جمال الدين الأفغاني.

وأما التيار الثاني فهو الذي سماه بن نبي "الحركة الحديثة"

التيار الأول: "تيار الإصلاح":

وكان هدفه الأول أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس "الأخوة الإسلامية" التي تمزقت في صفين وفقاً لرأي بن نبي الذي يردده مراراً في كتبه.

وكان هدفه الثاني أن يكافح المذهب الطبيعي والمذهب المادي كما رآه في تعاليم أحمد خان ومدرسة عليكرة، وهو برأيه ناتج عن التأثير الخفي لأفكار الغرب."وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته، ولم يكن النشاط الذي فجره على ما يبدو جزءاً من خطة منهجية ولكنه وإن لم يكن قائد الحركة الإصلاحية الحديثة أو فيلسوفها فقد كان رائدها حين حمل ما حمل من قلق ونقله معه أينما حل، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها أيضاً حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي، وإن كان قد قصد بذلك التنظيم تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين"("وجهة.." -ص45)

فكرة بن نبي هذه عن القلق كعلامة على تغير وضع "إنسان ما بعد الحضارة" وكدافع للتغيير في نفس الوقت هي من الأفكار اللماحة الكثيرة عند بن نبي رحمه الله إذ هو دليل ليس على وجود مشكلة بل على رؤيتها والوعي بوجودها وبين وجود المشكلة الموضوعي والوعي بوجودها فرق هام وهو يشرح ذلك في محاضرة قيمة ألقاها في دمشق عام 1960م وأعيد نشرها في كتاب "تأملات" فيقول إن جده لم يكن يواجه المشكلات ولا يشعر بوجودها ثم جاء جيل والده ففقد الطمأنينة غير أنه لم يكتسب بعد روح الكفاح والبروز إلى المشكلات وجهاً لوجه "وغالب الظن أنه لم يكن يحاول تصنيف المشكلات حتى يستطيع مواجهتها بصورة واضحة" ثم جاء جيل بن نبي الذي شعر بوجود مشكلة: "فقد شعرنا بوجود مشكلة، وإن هذا الشعور ليعبر دون شك عن حالة نفسية جديدة وهو القيام بالواجب أعني الخروج من الركود أو الحيرة ذلك الركود الذي كان فيه جدي وتلك الحيرة التي عاشها والدي (...) الصعوبات من ناحية نفسية أوضح دليل على النهضة واليقظة للأمة العربية في هذا الجيل هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس علينا من بأس في أن نستفيد من دراسة من سبقنا في هذا المضمار لنقول مع توينبي "إن الصعوبات هي تحد خلاق لأنه يستحث الرد عليه" ("تأملات" - ص17)

هذه الفقرة السابقة قيمة لأنها تعبر في رأيي عن شرط من شروط النهضة وهو الإحساس بالتحدي والدافع إلى الرد عليه بفعالية وصاغها بن نبي بلغته غير الجيدة المعتادة التي تعرقل مع الأسف قراءة كتبه

عرقلة إضافية تزيد في العراقيل التي أريد التطرق إليها لاحقاً.

وكما نرى لاحظ بن نبي أن الأفغاني ركز على هدف الإصلاح السياسي وعلى الرغم من أن بن نبي في اتجاهه الفكري العام يميل إلى التركيز على القاعدة الاجتماعية لمشكلة الحضارة الإسلامية إلا أنه يقبل بإمكانية التأثير العكسي للمستوى السياسي على شرط قيام التغيير السياسي على أساس يمكنه من أن يكون ذا أثر خلاق. ما هو هذا الأساس؟ إنه "المؤاخاة":

"لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد فاعتقد أنه بدلاً من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع يستطيع أن يقضي عليه بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين. وربما كان هذا الرأي صادقاً لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية، فإن الثورات تخلق قيماً اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن جمال الدين لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أساس "المؤاخاة" بين المسلمين لا على أساس "الأخوة" الإسلامية. وفرق ما بين "المؤاخاة" وبين "الأخوة" فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات.

و"المؤاخاة" الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي.. مجتمع المهاجرين والأنصار" ("وجهة.." –ص46)

وفي تفريق بن نبي بين مفهومي "الأخوة" و"المؤاخاة" نجد تركيزه المعتاد على الفعل الإرادي الجماعي الذي يغير الواقع وليس على الفعل الروتيني شبه اللاشعوري الذي يعبر عن العادة لا عن الإرادة.

بعد جمال الدين الأفغاني جاء الشيخ محمد عبده وصحيح أنه كان تلميذه ولكنه جاء بنظرات جديدة لم تكن عند أستاذه وبعض اختلافه عن أستاذه ناتج عن اختلاف تاريخه الشخصي ووراثته الاجتماعية:

"كان الشيخ عبده مصرياً أزهرياً، ومصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي أنها كانت على طول التاريخ مجتمعاً يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو لذلك مزود بغريزة الحياة الاجتماعية، والأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، جامدة على أصولها. وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة المأساة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها كمشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه جمال الدين ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية" ("وجهة.." – ص46-47)

التعميمات عن العلاقة بين "الأمة الزراعية" و"غريزة الحياة الاجتماعية" من جهة وبين "العقل القبلي العفوي" والتناول السياسي يمكن لنا في رأيي أن نقبلها أو لا نقبلها (والعبد الفقير كاتب هذه السطور لا يقبلها)، إلا أن المهم هنا هو التمييز بين الرؤيتين لمشكلة المسلمين: رؤيتها كمشكلة اجتماعية ورؤيتها كمشكلة سياسية، ورؤيتها كمشكلة سياسية وحسب كانت العلة التي ميزت الفكر العربي في نصف القرن الماضي في اعتقادي ولم تشذ عن هذه النظرة إلا تيارات هامشية في هذا الفكر.

وانطلاقاً من الآية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" ظن عبده أن تغيير النفس الذي هو الطريق لتغيير الواقع المحيط بالمسلمين يتم بإصلاح علم الكلام ووضع فلسفة جديدة.

يرى بن نبي أن هذا الفهم حاد بالإصلاح جزئياً عن الطريق إذ حط من قيمة بعض مبادئ حركة الإصلاح الرئيسية كالمبدأ السلفي أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام.. والسبب هو أن علم الكلام بالذات لا يدق على الوتر الحساس للمشكلة فليست

المشكلة في الإصلاح النظري للعقيدة ولكنها في إعادة الفاعلية الاجتماعية لهذه العقيدة:

"وعلم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي. وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن "نبرهن" للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة" ("وجهة.." -ص47-48)

وهذا في اعتقادي رد مهم على وجهة نظر منتشرة في بعض أقطار العالم الإسلامي لا ترى أهمية في غير التأكيد الدائب على صحة العقيدة بغض النظر عن فعاليتها الاجتماعية الواقعية وفي مقال سابق قلت إننا لا يفيدنا في شيء أن نستظهر كتاب العقيدة الطحاوية أو كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب إن لم ينعكس ذلك في فعل اجتماعي تغييري بنيوي نهضوي.

وانحطاط الفكر السلفي هذا من أصله النهضوي إلى موقع علم الكلام الذي يفترض أن الفكر السلفي يرفضه يجعله يضع المشكلة الكلامية إن جاز التعبير في موضع المشكلة الحضارية فهو لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين وتأثيره الواقعي ولا يضع لهذه المشكلة وزناً.

على أن للشيخ عبده مع ذلك في نظر بن نبي دوراً كبيراً، فصحيح أنه لم يحدد تماماً المشكلة في الضمير المسلم ولكنه بسطها على الأقل في المجال الأدبي، مجال العقل.

كان الجهد الذي بذله تيار الإصلاح أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من نومه منذ عهد ابن خلدون، فللمرة الأولى دار نقاش مزق الصمت المخيم على دنيا الإسلام منذ قرون..

لقد كان بعثاً فكرياً: "وبينما كان بعث "الميجي" في اليابان يوجهها نحو الصناعة ظل بعث النهضة الإسلامية دهراً طويلاً حبيساً في مجال آخر تحكمت فيه الميول الطبيعية لدى إنسان ما بعد الموحدين، وهو إنسان لا يكترث بالفاعلية،كما تحكمت فيه المساوئ الخاصة بالمؤسسات الثقافية، وقد أخطأت منذ بعيد هدفها الاجتماعي" ("وجهة.."-ص52)

والمصلحون الذين حملوا الراية بعد محمد عبده ساهموا في إبقاء هذه الحال إذ ظل الجدل هو السائد في المناقشات الأدبية،ذلك الجدل الذي لا يبحث المشاركون فيه وفق تعبير كتاب "وجهة العالم الإسلامي" عن حقائق وإنما عن براهين.

يقصد بن نبي فيما أظن بالبراهين "الحجج" ولعلها الكلمة الأحسن إذ البرهان شيء مطلوب وليس كذلك الحجة التي قد تعني دعم موقف المجادل بأي شكل ولو كان الدعم بعيداً عن الحق والواقع.

وبالمناسبة سوء استخدام الكلمات والروابط الناقصة بين الجمل هو سيئة بارزة من سيئات أسلوب بن نبي رحمه الله وهي سيئة قد تكون الترجمة جزئياً مسؤولة عنها ولكن في رأيي أن الأصل مسؤول أيضاً عن الوعورة الواضحة في كتابة بن نبي ولأضرب للقارئ مثلاً واحداً على أسلوب معتاد للكاتب هو ربط أفكار لا ترتبط مباشرة بطريقة توحي وكأن الفكرة الثانية ناتج مباشر للأولى:

"فمضمون التعليم في مدارس الإصلاح هو نفس المضمون منذ ستة قرون،برغم أن الأستاذ وتلاميذه يجلسون على الكراسي والقماطر،وكان مسلك المسؤولين عن الثقافة

العربية غريبــاً شــديد الغرابة،فقد كـانوا يستهدفون غايات دون أن يطلبوا وسـائلها إذ لم يعتزموا حتى الآن العودة إلى نظام العـدد العربي الذي أخذ بـه الغـرب منـذ عهـد حربرت"(وجهة.."-ص70)

ويلاحظ القارئ "المسلك الغريب شـديد الغرابة" لجملة بن نبي! إذ أن "عدم اعتـزام المسؤولين عن الثقافة العربية العـودة إلـى نظام العدد العربي" لا تتضـح لـه علاقـة مباشرة بكونهم كصفة عامة فيهم يسـتهدفون غايات دون أن يطلبوا وسائلها! وأعـان الله قارئ بن نبي وغفر الله لمالك فانه وراء هذه اللغة السيئة عنده جواهر من الأفكار تستحق عناء الصبر حتى استخراجها!

وفي اعتقادي أن بن نبي فـي وصـفه لطرق الجدل العقيم هذه وضع يـده بالفعـل على عيب هام من عيوب حياتنا الفكريـة إذ أن نقاشاتنا على الأغلب لا تسودها الـروح العملية التي تجعلنا ننظر إلى النقاش كتشاور جماعي للوصول إلى حلول لمشاكل تصادف ما نقوم به من عمل اجتماعي بنائي،وهذه هي النظرة المطلوبة للنقاش التي لا تظهر علـى أساسها أي صفة شخصية للنقاش فنرحب بكل فكرة تثبت أنها خير من فكرتنا وأقرب إلـى الإجابة على المشكلة الواقعية، وهذا النوع من النقاش هو الـذي يظهـر عنـد الحـرفيين والمهندسين والعاملين في المجالات التطبيقية، وأما في الواقع وعلى العكس من هذه النظرة المطلوبة تسود نقاشاتنا الـروح الشخصـية والصفة الخطابية والأدبية المحضـة، وهـي نقاشات لا تهدف إلى تشاور ثم تشارك فـي حل معضلة واقعية عملية بل تهـدف إلـى إثبات تفوق الذات و"لا نسمح فيها لأحـد أن يغلبنا"..ويسهل هذا الطـابع العقـيم للنقـاش الفصام بين القول والعمل وبين الفكر والواقع.

يقول بن نبي: "المرء عنـدما يبلـغ دور الاكتمال يضغط على نفسه، ويخالف ما درج عليه، محاولاً بذلك تعديل وضـعه، وحينئـذ يصبح كلامه إرادة وعملاً يدلان على وجود علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا ما انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذراً.

ولو لم تقر في أذهاننا صـلة الكـلام – لاعتباره صورة للفكـر-بالعمـل باعتبـاره صورته المادية، فلن ندرك -من باب أولى- العلاقة العكسية بين العمل والفكر، وبذلك نفقد تلك الحركة الجدلية التي تنتقل -حين تواجه مناقضاتها- إلى فتوح جديدة في عالم الفكر، لكي تواجه مناقضات أخرى، تؤدي إلى فتوح جديدة وهكذا.."(وجهة.."-ص64)

وفي اعتقادي أن خروج العربي من ذاته الذي تكلم عنه كثيرون منا في مضمار النقـد الذاتي يمكن أن يتحقق بالعمل المنزه عن كل غرض شخصي والذي يستهدف أهدافاً بنائية عملية لا أهدافاً تنافسية خاصة..وكما ذكرت قبل قليل فإن نقاش المهندسين والعمال حول معضلة عملية مجسمة هو نقاش تدخل فيـه الذات أقل بما لا يقاس مـن نقـاش الأدبـاء والفلاسفة والسياسيين!

ولا أرى بأساً هنا من بعـض الحـديث حول رأي بن نبي في العلاقة بـين الفكـر والعمل قبل العودة إلى الحديث عن الحركـة الإصلاحية:

يقول بن نبي: "لكل نشاط عملي علاقـة مباشرة بالفكر، فمتى انعدمت هـذه العلاقـة عمي النشاط واضطرب وأصبح جهـداً بـلا دافع، وكذلك حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلاً أو مسـتحيلاً، وعندئـذ يكون تقديرنا للأشياء تقديراً ذاتياً، هـو فـي عرف الحقيقـة خيانـة لطبيعتهـا، وغمـط لأهميتها، سواء كان غلواً في تقويمها أم حطاً من قيمتها" (وجهة.." -ص80)

الغلو في التقويم والحـط مـن القيمـة المستحقة للشيء أو القضية المطروحة يقودان حسب بن نبي إلى نـوعين مـن الاخـتلال يسميهما "ذهاناً" Psychose:

الذهان الأول مفرط في استسهال الأمور والثاني يرى على العكس الاستحالة في كـل مهمة مطروحة!

ويضرب مثالاً على الذهان الأول الطريقة المستخفة بالخصم التي عاملت بها الدول العربية الحركة الصهيونية مما أدى إلى نكبة1948.

ويضرب مثالاً على الذهان الثاني اعتقاد بعض الجزائريين في زمن الاستعمار أنهم عاجزون عن فعل شيء لأنهم أولاً جاهلون وثانياً فقراء وثالثاً مستعمرون.

ويرد عليهم بن نبي الرد المتوقع من رؤيته العامة التي تركز على الدعوة إلى العمل والفاعلية والقيام بالواجب وعدم الاستسلام للظروف أو الاكتفاء بتحميل الاستعمار المسؤولية -وهو يحملها بالفعل برأي بن نبي وخلافاً للتأويلات الانتهازية التي نراها هذه الأيام لمقولته الشهيرة عن "القابلية للاستعمار" ولكن هذا شيء واستعمال الاستعمار مشجباً نبرر به الكف عن عمل شيء للنهضة التي تجعل الاستعمار غير قادر على الاستمرار شيء آخر -:

أولاً: نحن بالفعل جاهلون أميون ولكن ماذا فعل متعلمونا ضد الأمية؟ ويقارن الموقف العاجز عديم الفاعلية للمتعلمين من مسلمي الجزائر إزاء مأساة الأمية بالموقف الفاعل الذي وقفه متعلموا اليهود في الجزائر بعد أن وصلت إلى السلطة حكومة ضيقت على مدارسهم الخناق -الحكومة الفرنسية الموالية للألمان أثناء احتلال فرنسا في الحرب العالمية الثانية- فقد فتح هؤلاء المتعلمون من شتى المهن مدارس في البيوت فكنت ترى الطبيب والمحامي وقد تحولا إلى مدرسي أطفال مما حال دون وقوع الجالية اليهودية في مأزق تعليمي خطير.

ثانياً: صحيح أننا فقراء ولكن هل نستخدم مواردنا المحدودة استخداماً جيداً أم نبددها؟ ويبرهن بن نبي لمواطنيه بأمثلة ملموسة على أن المسلمين الجزائريين يبددون أغلب ما لديهم من موارد في سرف غير منتج.

وأما أننا مستعمرون فإننا لم نفعل شيئاً لنقضي على قابليتنا للاستعمار. صحيح أن "المعامل الاستعماري" يعمل على تخفيض قيمة ضحية الاستعمار ولكن قيمته الأصلية التي وهبها له الله لا يمكن تخفيضها ويمكن دوماً استغلالها لإزالة آثار المعامل الاستعماري. إنها الدعوة للفاعلية الاجتماعية الشاملة. لقيام كل فرد بواجباته وعدم انتظار الحقوق من الحكومة الاستعمارية.

وفي اعتقادي أن هذه الدعوة صائبة الآن أيضاً فيمكن أن نطلب من أنفسنا أن نقوم بواجباتنا في إصلاح الخلل الاجتماعي مهما يكن رأينا في حكوماتنا، نقوم بواجباتنا ولا نكتفي بمطالبة الحكومة بعمل كل شيء ونحملها وزر كل شيء من عيوب المجتمع حتى تلك التي نستطيع تصحيحها بأنفسنا!

ولنعد إلى الحديث عن الحركة الإصلاحية كما رآها بن نبي لنسوق هذا التقويم الذي يلخص وجهة نظر بن نبي في إنجازات هذا التيار وإخفاقاته:

"الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة "الوظيفة الاجتماعية" للدين، ولكنها -على أية حال-نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود، فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها" ("وجهة.." -ص55)

التيار الثاني: تيار "الحركة الحديثة":

في مقابل مدرسة الإصلاح كان هناك مدرسة "الحركة الحديثة" كما يسميها بن نبي قائلاً إنه بينما كانت الأولى تنشر بحكم مشربها فكرة إسلامية فتية كانت الثانية تحاول أن تدخل إلى الحياة الإسلامية عناصر ثقافة جديدة.

صدرت الحركة الحديثة عن المدرسة التي جلبها الاستعمار لأبناء المستعمرات، وهي المدرسة التي يصفها بن نبي بهذا الإيجاز: "مدرسة تتفق ونظرته إليهم".

لم تكن هذه المدرسة ناتجة عن تتلمذ حقيقي على الثقافة الغربية بعناصرها العميقة الجوهرية بل كانت "مكونة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية ثم يضاف إلى هذه العناصر بعض العناصر الأخرى التي التقطتها اتفاقاً الشبيبة الجامعية التي نشأت في طبقة متوسطة وأقامت في أوروبا إقامة قصيرة لم تهدف خلالها إلى معرفة الحضارة الغربية" (وجهة.." ص58)

كانت علاقة المتعلم المسلم بالغرب علاقة سطحية تهدف بأحسن حالاتها إلى الحصول على شهادة جامعية لا إلى تعلم ثقافة الغرب، وكان الغرب من جهته أيضاً غير مهتم بنشر ثقافته بالذات بل بتوزيع نفاياتها، وما كان مهتماً باكتشاف ذكاء التلاميذ وتشجيع مواهبهم بل كان يهدف في مؤسسات التعليم الاستعماري إلى خلق آلات محدودة الكفاءة. وهذه الحقيقة يذكرها بن نبي في كتاباته مراراً وله تجربة شخصية مريرة مع المؤسسات المذكورة يجدها القارئ في مذكراته "مذكرات شاهد للقرن".

"الحركة الحديثة" في أوساط المتعلمين انتقلت إلى "حركة حديثة" في المجتمع:

في رأي بن نبي أن المسلم منذ قرون ما عاد عنده القدرة على رؤية حقيقة الظواهر فصار يكتفي بالقشرة. عجز عن فهم القرآن فاكتفى باستظهاره، ثم انهالت عليه منتجات الحضارة الأوروبية السلوكية فأخذ منها الشكل ولم ينتبه إلى الروح، والمادية ففكر في كيفية استعمالها ولم يفكر في كيفية إنتاجها ولا أدرك الفضائل الاجتماعية العملية التي تقف وراءها.

وهذه المستحدثات السلوكية والمادية زادت حجم الحاجات دون أن يرافق هذه الزيادة زيادة في الوسائل التي تشبع هذه الحاجات.

وكما يقول كان من الأسهل على المسلم أن يرى النواتج النهائية كالطائرة والمصرف من أن يرى الفضائل التي أنتجت هذه النواتج كما تجسدت في العامل والفلاح والعالم والفنان والمرأة الكادحة والطفل الذي يتعلم منذ صغره احترام الحياة والعمل.

وحتى الطالب الجاد الذي ذهب إلى أوروبا ليتعلم اكتفى برؤية النتيجة النهائية للعملية الحضارية الأوروبية دون أن يرى تاريخ هذه العملية ولا خلفيتها الإنتاجية والأخلاقية.

والذين استلموا مقاليد الحركة السياسية في هذا العصر كانوا منتمين روحياً إلى هذه "الحركة الحديثة"، وعلى أساس هذه الروح اهتموا بتحديث النظام السياسي عبر نقل النموذج الأوروبي دون التطرق إلى المشكلة الاجتماعية، ويضرب بن نبي لهذه الحقيقة مثلاً واقعياً شاهده وهو شاب كان يبحث في القمامة عن طعام يسد جوعه بينما فوقه علقت لافتة تدعو للمطالبة بسلطة دستورية!

ومما يلفت انتباه بن نبي في هذا السياق أن البعثات التي كانت حكومات ذلك العهد ترسلها إلى أوروبا كانت تهتم بجوانب نظرية بحتة وتهمل الجوانب التقنية الفنية.

التجديد الذي جاء به كلا التيارين: تيار الإصلاح وتيار "الحركة الحديثة" كان تجديداً نظرياً فوقياً ظل بعيداً عن ملامسة المشكلة الاجتماعية فقد جدد الأول في اللغة والأدب والفقه وعلم الكلام، واقتصر الثاني على إثارة الضجة الفكرية كما فعل طه حسين. وصحيح أن كليهما حرك الأفكار وأثار النقاش إلا أنه ظل بعيداً عن الفاعلية الواقعية.

ويأسف مالك بن نبي في هذا السياق لعدم وجود مجامع فكرية تشرف على توجيه الحياة الأدبية، وعلى توثيق الصلات وتغذية المناظرات بين المدارس المختلفة. وهنا نجد توجه بن نبي الدائم لعد النهضة بجميع

جوانبها عملاً يجب أن تشرف عليه مؤسسات تخطط وتوجه ونشاهد ذلك في كل مكان يتكلم فيه عن مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية أو سياسية مهمة فهو يطالب بمجلس للتوجيه الفني يحل مشكلة التربية المهنية تبعاً لحاجات البلاد("شروط.." -ص97) ومجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها ("شروط.." ص113) وحتى في مجال حل مشكلة المرأة يطالب بمؤتمر للنساء يشارك فيه علماء النفس وعلماء التربية والأطباء وعلماء الاجتماع وعلماء الشريعة وغيرهم "وسوف يكون هذا التخطيط حتماً في صالح المجتمع لأن علماءه ومفكريه هم الذين وضعوه" ("شروط.." ص118) وقد رأينا أنه يرى التخطيط للنهضة وعدم تركها للتطور العفوي بحيث نقتدي بالصين واليابان اللتين قفزتا من وضع القابلية للاستعمار إلى وضع النهضة في مدة وجيزة.

على أن بن نبي رغم ذلك لا يضع علامة المساواة بين التيارين:

"كان السلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة، وهو وإن كان لم يحقق شروطها العملية بصورة منهجية، فإنه على الأقل لم يضيع هدفها الجوهري، لقد كان يعي تماماً أوضاع بيئته، حتى أنه ألح في المطالبة بأن يؤدي كل واجبه تاركاً للمحدثين الضرب على نغمة الحقوق" ("وجهة.." -ص64).

التيار الثالث: تيار المؤاخاة كما رآه متمثلاً في حركة حسن البنا:

في كتاب "وجهة العالم الإسلامي" الذي كتب بن نبي نسخته الأولى عام 1950 نرى حماساً كبيراً للحركة النهضوية الدينية الاجتماعية الاقتصادية الشاملة التي تمثلت في جمعية الإخوان المسلمين التي أسسها الأستاذ حسن البنا 1928م. تحمس بن نبي لها من بعيد وإن كان كما يقول لا يملك من الأسانيد والوثائق لدراستها "باعتبارها حركة تمتاز في جوهرها بالمؤاخاة العملية التي كان يحمله عنوانها". ويعدد بن نبي أسباب حماسه لها:

إنها قامت على التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال. وإن زعيمها لم يكن فيلسوفاً أو عالم كلام ولكنه اكتفى بأن بعث في الناس إسلاماً خلع عنه سدول التاريخ ولم يركن إلى نظرية غير القرآن نفسه ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة خلافاً لفهم القرآن في الحركة الإصلاحية التقليدية "التي لم تكن لتستخدمه في منهجها إلا كوسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع التي لا تتفق و"ما جرى عليه السلف" وهو أيضاً نموذج جمالي بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة. ففي كل هذه الحالات لم تكن الفكرة القرآنية لتمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، لا تمس مجال حياته وجوانب فكره ومناحي سلوكه، فهو بذلك أداة "للتجديد" أكثر من أن تكون إلزاماً "بالتجدد"" ("وجهة.." ص146). إن التغيير الفكري هو التجديد أما تغيير النفس الذي هو جوهر النهضة فهو التجدد وهو ما رآه بن نبي في حركة البنا.

مع حركة البنا تجددت القيمة القرآنية في ذاتها فأصبحت قيمة ناشطة ووسيلة تقنية-فنية على حد تعبير الترجمة- لتغيير الإنسان، لقد كان لزعيم الحركة قوة خارقة ناتجة عن قدرته على جعل آية القرآن أمراً حياً يملي على الفرد سلوكاً جديداً ويجذبه إلى حياة العمل والنشاط كأنما دبت فيه الحياة من جديد، ولم يكن يفسر القرآن على طريقة شيوخ الأزهر العلمية المحضة الحافلة بمسائل اللغة والكلام والفلسفة والفقه والتاريخ ولكنه كان يحيل الآية إلى دافع للحركة والبناء. ولنتذكر هنا نظرية بن نبي الأساسية التي تقول إن الدين هو العامل الذي يركب عناصر الحضارة الأولية الثلاثة.

يميز بن نبي بين الصحة المجردة لعلم التفسير وبين تجدد النفس التي يؤثر فيها

القرآن حين يتلوه عليها داعية كالبنا فالتأثير الثاني دافع إلى السلوك الحضاري النهضوي المطلوب على حين أن صحة التفسير بجوانبه النظرية يظل تأثيره مقتصراً على المجال الفكري دون أن يمتد إلى الواقع.

إنها النصيحة التي يذكر محمد إقبال أن أباه نصحه بها مرة: اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك! هكذا كان البنا كما يقول بن نبي لا يتحدث عن صفات الله عز وجل بطريقة علم الكلام وإنما كان يتحدث عن الله الفعال لما يريد المتجلي على عباده الحاضر في كل لحظة معهم كما كان المسلمون يرونه عز وجل في وقائعهم الكبرى في بدر وحنين.

"الفكرة" لم تعد مجردة بل صارت تركيباً ناشطاً بين الفكر والعمل فالناس صاروا يفكرون في عملهم ويعملون في فكرهم. لم يعد الشباب يصغي إلى خطب السياسيين المطالبة بالحقوق بل أدرك أن نيل المطالب يكون بسلوك طريق الواجب فاشتغلت ماكينة اجتماعية ضخمة اقتصادية وإعلامية وثقافية. إنها حركة جمعت أفكار العالم الإسلامي وطعمتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث.

لم أقرأ لبن نبي تقويماً للتطورات اللاحقة لهذه الحركة وفي اعتقادي أنه بالذات في الوقت الذي كتب فيه هذا التقويم (نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن العشرين) دخلت الحركة المذكورة في طريق جديد إما بخطأ في استراتيجية القيادة وإما باستدراج الخصوم وهذا الطريق سهل تصفيتها أو تصفية نفوذها على الأقل وتحويلها من حركة اجتماعية عامة واسعة إلى حركة سياسية ضيقة تسلك مكرهة أو طوعاً طريق التحزب السري مما يتناقض مع مفهومها الأصلي. ولا أريد هنا التطرق موسعاً إلى هذه النقطة غير أنه في حالة بن نبي ما أحسبه إلا توقف عن متابعة الأحداث لأن المنطقة دخلت في طور جديد مع أحداث الخمسينات التي غيرت كل شيء من قيام النظام الناصري ومواجهاته الكبرى مع الإنكليز والفرنسيين والصهاينة والأمريكان

ومع قيام الثورة الجزائرية في نوفمبر 1954 ومع انتقاله هو للعيش في مصر في علاقات ودية مع النظام الجديد وتفاعله مع المسائل التي ثارت آنذاك من نوع التضامن الأفريقي الآسيوي وحركة عدم الانحياز ومؤتمر باندونغ وفي اعتقادي أن الباحث الآن إن لم يعرف رأي بن نبي في المواجهة المأساوية بين الإخوان وعبد الناصر فإنه يستطيع على الأقل أن يرسم سيناريو لما قد يكون عليه رأي بن نبي لو شهد ما شهدناه نحن من تطورات لاحقة وسيستند هذا السيناريو بالطبع إلى الروح العامة في كتاباته وطريقته في التفكير ورؤية مشاكل العالم الإسلامي.

موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر:

يشغل مالك بن نبي كما يستنتج القارئ لمؤلفاته العارف بسيرة حياته موقعاً خاصاً في الفكر الإسلامي الحديث. ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن هذا الفكر يشكل مدرسة خاصة من مدارس الاتجاه الفكري الإسلامي المعاصر.

مالك بن نبي هو أولاً نتاج لأطول تجربة خاضها مجتمع مسلم مع الاستعمار وهي تجربة الجزائر، وهو ثانياً استمرار للتيار الإصلاحي الذي قاده في مصر الشيخ محمد عبده وتلاميذه وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس و"جمعية العلماء"، ثم هو كما يخبرنا في سيرة حياته "مذكرات شاهد للقرن" تأثر في شبابه كثيراً بالدعوة السلفية التي جاء بها الشيخ محمد عبد الوهاب وسميت بالوهابية لدرجة أنه عقد العزم على السفر إلى الحجاز ولكن العراقيل البيروقراطية هي التي حالت دون تنفيذه لعزمه في الثلاثينات من القرن العشرين.

وهذه القاعدة الفكرية التي انطلق منها مالك بن نبي: إصلاحية عبده وبن باديس والدعوة السلفية في الجزيرة العربية تفيدنا في فهم توجهه الفكري العام.

ثم من بعد ذلك كان مالك بن نبي مشاركاً في التغيرات السياسية والأيديولوجية في العالم الإسلامي وفي المشرق العربي على وجه الخصوص.

أن تكون ابن مجتمع مستعمر، بل تم احتلاله من قبل الاستعمار قبل أن تلد بعشرات السنين، فهذا يعني أنك ستطرح أولاً وقبل كل شيء على نفسك مهمة تمييز نفسك كثقافة مستقلة، وفي الحقيقة كان الإسلام عند بن نبي بديهية، بل إن المستعمر لم يكن يسمي أهل الجزائر بأي اسم قومي آخر غير الإسلام، ففي الجزائر كان هناك "فرنسيون" و"مسلمون" (وهذا ما نراه في وثائق تلك المرحلة وكتاباتها) والأمر الذي واجه بن نبي إذاً ليس مسألة نزاع داخلي على السلطة مع تيار علماني وطني- على الأقل في القسم الأعظم من حياته الذي شهد أهم كتاباته وهو القسم الذي سبق استقلال الجزائر- بل هي مسألة صراع مع استعمار غريب وفي هذا الصراع طرح بن نبي على مجتمعه مهمة النهضة الحضارية التي تخلصه من "القابلية للاستعمار" وصولاً إلى الخلاص من الاستعمار نفسه. ومن هنا لم يواجه بن نبي مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة الوطنية، بل واجه مشكلة نهضة حضارة الإسلام من سباتها العميق. إن ميزة مدرسة مالك بن نبي التي تهبها طابعها الخاص في مدارس الفكر الإسلامي المعاصر هي أنها تركز على مشكلة الحضارة الإسلامية وليس على مشكلة السلطة السياسية. وقد شارك مالك بن نبي أحياناً في جدالات مع المستشرقين بشأن ادعائهم أن الإسلام بالذات هو مصدر تخلف المسلمين. وبنظرته الحضارية ما انتابه الشك قط في الحقيقة التي تقول إن الإسلام هو على العكس عامل نهضة وإن المسلمين ينحطون بقدر ابتعادهم عنه.

ولكن الفرق بينه وبين المدارس الإسلامية التي ظهرت من الستينات فصاعداً أنه لم يواجه مشكلة ابتعاد الدولة الحديثة عن الشريعة بل استمر في المدة القليلة التي عاشها بعد الاستقلال في الاطمئنان إلى أنه لا خطر على الإسلام نفسه، وإنما الخطر هو في استمرار المسلمين في وضع الانحلال الحضاري.

وفي رأيي إن طريقة مالك بن نبي في طرح مشكلة المسلمين كمشكلة حضارة ومجتمع ودعوته المجتمع الإسلامي للنهوض بعمله الخاص الدؤوب ودون انتظار نيل الحقوق من طرف خارجي هي طريقة قيمة جداً نحتاج إليها هذه الأيام حين نرى أن من الإسلاميين من يمحور كل نشاطه حول هدف مطالبة السلطة بحقوق أو قوانين ويترك مهمة الإصلاح الاجتماعي مؤجلة بانتظار تطبيق الشريعة الإسلامية! إن مالك بن نبي في رأيي يعلمنا أن تطبيق الشريعة هو واجبنا وعلينا أن نشرع به فوراً في أوسع أبوابه وهو باب بناء المجتمع المتين، لا في أضيق أبوابه وهو باب الجدل العقيم والتركيز على الفرعيات والبحث عن نقاط الاختلاف وليس عن نقاط الالتقاء بين المسلمين!

وطريقة مالك بن نبي في التحليل الصبور لمشاكل الحضارة يحتاج إليه جيل الشباب عندنا الذين يميلون في حماسهم إلى ترك التحليل العلمي وتفضيل رفع الشعارات عليه.

ولعل لجوء بن نبي إلى التحليل الصبور مما لا يجعله كاتباً مفضلاً عند هؤلاء الشباب الذين يعجبهم الأسلوب الحماسي الذي يطرح أفكاراً قليلة وعواطف كثيرة. مالك بن نبي يطرح على العكس عواطف قليلة وأفكاراً كثيرة! وهو بمنهجه هذا يعتقد أن مسألة نهضة الحضارة تخضع لسنن الله في الكون، وهي بالتالي تستوجب منا أن ندرس هذه السنن بإمعان لنستطيع التأثير ونكون فاعلين في الحضارة كما رأينا. العمل الصبور المنهجي الدؤوب المتواضع الذي يقبل "بإنجازات صغيرة" هي لبنات بناء الحضارة المنشودة ولا يتبع مبدأ "كل شيء أو لا شيء" وليس مصاباً بمرض فرط التسيس الذي لا يرى شيئاً مهماً خارج مسألة السلطة، هذا

العمل هو الذي يبدو لي أنه جوهر دعوة بن نبي وليس بن نبي قليل الطموح فهو يرى أنه انطلاقاً من هذا العمل، انطلاقاً من قيام كل فرد في المجتمع بواجبه نحصل على حقوقنا الكبرى في العالم.

فإلى من يتوجه بن نبي في الخطاب؟

أيتوجه إلى المجتمع أم إلى السلطة؟ وإجابتي على هذا السؤال تقول إن بن نبي يتوجه إلى كليهما، ولكنه يركز اهتمامه خصوصاً على العمل الاجتماعي الذي تقوم به المؤسسات الوسيطة بين الدولة والناس، كالجمعيات الأهلية، والمؤسسات الاقتصادية، وهيئات التخطيط الاجتماعي والعمل الثقافي، ولا يركز اهتمامه الوحيد على مركز القرار السياسي في المجتمع. وباختصار فإن مدرسة مالك بن نبي السياسية توجه انتباهنا إلى جوانب في غاية الأهمية من شأنها أن تثري العمل النهضوي وتستكمل نواقصه.

وحين نريد أن نحدد موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر يمكن أن ننظر إليه بطريقتين مختلفتين واحدة داخلية والأخرى خارجية.

الطريقة الداخلية هي أن ننظر إلى هذا الفكر ببنائه الداخلي الذاتي وتفاعله مع الواقع.

والطريقة الخارجية هي أن ننظر إليه بمقارنته بالمدارس الأخرى. وهذه الطريقة تساعدنا بلا شك على رؤية ما لم يطرحه بن نبي أو ما لم يواجهه من قضايا ومشاكل ولكنها تساعدنا أيضاً على رؤية جوانب قوة رؤيته إزاء جوانب ضعف المدارس الأخرى.

الطريقة الداخلية هي التي اتبعتها إلى الآن في مقالي هذا وهي تخبرنا فيما آمل عن ما قاله بن نبي ولكنها لا تخبرنا عما لم يقله وقالته المدارس الأخرى.

وما كنا لنتطرق إلى هذه النقطة الأخيرة لولا أن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة في أيامنا هو التالي: كيف كان بن نبي سينظر إلى من يسمون في عصرنا بالإسلاميين؟ وما الذي كان سيقره من أطروحاتهم وطرقهم في التفكير – علماً أنهم متنوعوا الأفكار وليسوا متطابقين في كل شيء بل يختلفون من اتجاه لآخر في قضايا هامة– وما الذي كان سيرفضه؟

في الحقيقة إن الذي يقرأ بن نبي وفي ذهنه منذ البداية طريقة الاتجاهات المعاصرة المسماة الاتجاهات الإسلامية قد يميل وهو "يبحر" في صفحات بعض مؤلفات بن نبي إلى عده مجرد باحث اجتماعي أو باحث في فلسفة التاريخ كان من الممكن أن لا يكون أصلاً باحثاً مسلماً فكثير من نظرياته الاجتماعية والتاريخية صالحة لأن تقال في أي ثقافة أخرى وأياً يكن انتماؤها الديني.

هذه نقطة افتراق كبرى عن الاتجاه الإسلامي السياسي السائد إذ هذا الاتجاه الأخير لا يهتم بالتحليل الاجتماعي والتاريخي بحد ذاته بل هو أساساً تشغل باله فكرة واحدة هي إقامة دولة على أساس الشريعة الإسلامية وهو يرى أن كل مشاكل المسلمين ناتجة عن غياب هذه الدولة وأنه ما من حل مجد قبل هذا القيام، وكل التحليلات السوسيولوجية والتاريخية إن وردت في كتابات هذا التيار وورودها نادر فهي ترد لتأكيد هذه الفكرة الرئيسية.

سأقول بداية إن فكرة بناء الدولة على أساس الشريعة الإسلامية ونقد قيام الدولة المعاصرة في بلاد المسلمين على أساس القانون الوضعي المستورد لا تكاد ترد عند بن نبي وهو يعد مشكلة المسلمين الأساسية – كما رأينا– هي أنهم يعيشون في حالة انتقالية بين وضع حضارة قديمة تفسخت وحضارة جديدة لم تبن بعد، وكل كتاباته سماها بالفعل "مشكلات الحضارة" وكل حديث عن بن نبي هو حكماً حديث عن نظريته في شروط النهضة وما يسبق هذه النظرية منطقياً من نظريات أعم في دورة الحضارة وبناء المجتمع وتغير هذا البناء مع المراحل التي تمر فيها الحضارة في تطورها بين النهوض والارتقاء والانحدار.

ولكن بن نبي إن كان قليل التركيز على مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه غير مهتم بالشريعة وبالعكس فهو أولا في نظريته الرئيسية يرى أنه لا يمكن أن تقوم حضارة بغير دور الدين المركب لعناصر الحضارة كما رأينا، وهو ثانياً يعارض الأوضاع الاجتماعية التي لا تتناسب مع الشريعة الإسلامية وإن كنا نرى أنه ضمناً لا يرى أن نصوص الفقه الإسلامي تكفي وحدها لبناء الحضارة المطلوبة إذ هذه الحضارة لها سنن علمية مثل سنن الطبيعة على المسلم أن يبحثها ولا يتوقع أن يجدها جاهزة في نصوص الشريعة وإن كان بالتأكيد يجد كثيراً من التوجيهات العامة في هذه النصوص (كما رأينا في استشهاداته بالآية عن التغيير "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" وبالحديث "توشك أن تتداعى.." وبأحداث السيرة) ومن هنا رأيناه يطالب لحل مشكلة المرأة في المجتمع الإسلامي بمؤتمر يشارك فيه اختصاصيون في علم النفس والتربية والطب وعلم الاجتماع كما يشارك فيه اختصاصيون في الشريعة ولعل هذا المثال يوضح بصورة جيدة أنه يرى الشريعة قانوناً عاماً للمسلمين ولكن حياتهم الاجتماعية تتقرر بسنن لا تتعارض مع الشريعة وإن كانت نصوص الشريعة لا تكفي وحدها لاستخلاصها. وفي اعتقادي أن هذا الرأي هو بالذات رأي أي عالم شرعي متبحر رغم أن العناصر المتسرعة الجاهلة في مجتمعنا قد تسارع إلى التنديد بهذا الفهم الذي هو في الحقيقة للمتأمل بديهي!.

وهو يعد الشريعة أساس حضارة الإسلام على شرط أن تكون فاعلة في الروح والنفس كما رأينا لا أن تكون نصوصاً جامدة للاستظهار أو للبحث النظري المجرد.

والاختلاف الكبير لرؤية بن نبي عن رؤية الأيديولوجيا العربية المعاصرة كلها وليس عن أيديولوجيا الحركة الإسلامية ما بعد البنا فحسب هو أنه لا يرى حل مشكلة المسلمين في استلام سلطة مهما تكن جيدة بل يراها أساساً فعلاً اجتماعياً وتجدداً نفسياً روحياً لمجتمع متين شبكة علاقاته الاجتماعية كثيفة يقوم فيه كل فرد بواجبه ويركز على واجباته أكثر مما يركز على حقوقه.

وهذه الفكرة أراها في غاية الفائدة في زماننا إذ أنه في الوقت الحاضر ما من سلطة مهما كانت جيدة تستطيع أن تصمد أمام التحديات الخارجية وأمام المتطلبات الداخلية أيضاً من اقتصادية وغيرها إذا استمر الوضع الاجتماعي الحضاري المتحلل عندنا وهو متحلل بوجوهه كلها فثمة تجزئة سياسية وتناحر بين الدول وتدهور اقتصادي وتحلل اجتماعي وثقافي. وأي عمل فوقي لن يجدي فتيلاً إن لم يترافق مع عمل تحتي يقوم به مجتمع بثت به الروح وقرر فيه كل فرد أن يقوم بواجبه وكأن مصير الحضارة كلها معلق به، وفي رأي بن نبي أن هذه النهضة عندنا تقوم أساساً على أساس الدين وهو بهذا المعنى بلا شك مفكر إسلامي بامتياز. وهو في هذا السياق انتقد المستشرقين نقداً مريراً لاعتقادهم أن الإسلام بالذات كان هو العامل المسبب لانحطاط المجتمعات الإسلامية أما هو فكان يؤمن إيماناً عميقاً بان الإسلام هو عامل نهضة وأن الابتعاد عن الإسلام هو السبب الحقيقي في الانحطاط،ومن هنا فإن التحلل من واجبات الدين لا ينتج شرطاً من شروط النهضة بل على العكس وهذا ما جعله ينقد رئيس بلد إسلامي اقترح على شعبه الإفطار في رمضان "لمواجهة ضرورات البناء الاجتماعي" قائلا:

"كأن هذا البناء يمكن أن تقوم قائمته دون أسس أخلاقية، أو كأنما يمكن في أي بلد فصل الجهد الاجتماعي عن القوى الأخلاقية التي تسانده، دون هدم هذا الجهد ذاته وهذا مستحيل" ("ميلاد.."ص98)

وعند بن نبي لا نجد علاقة عدائية مع الأنظمة السياسية وهو لا يطرح شعار إسقاط الأنظمة وقد يقال إنه لم يكد يشهد في بلاده نظاماً ليفكر في إسقاطه إذ لم يعش طويلاً بعد عهد الاستقلال وهذا صحيح إلا أنه في

اعتقادي ما كان ليفكر في الاقتصار على شعار إسقاط نظام سياسي كمنهج وحيد لحل مشاكل مجتمعنا حتى لو أنه بطريقته التي رأيناها في التفكير عاش الآن لأنه كما رأينا ما كان من الممكن أن يرى حل المشكلة الحضارية في إجراء سياسي فوقي من نوع "تطبيق الشريعة الإسلامية" بمعنى استبدال المدونة الفقهية مثلاً-من نوع "المجلة" العثمانية بالقانون الوضعي.والتجارب المعاصرة تعطيه في رأيي الحق ولنتأمل في أمثلة طبقت فيها الشريعة بهذا المعنى كما في السودان والسعودية بل كما في اليمن الإمامية..بل كما في أكثر تجربة كانت تحوز على الجماهيرية وقامت على أكتاف الناس وتمتع قوادها بنظرة للمجتمع والعصر والشريعة بل والفكر واسعة الأفق إلى حد جيد برأيي وهي تجربة "الثورة الإسلامية الإيرانية".

ولا يجعل هذا من بن نبي طبعاً كما رأينا شخصاً لا يريد تطبيق الشريعة لكن له فهمه الأوسع أفقاً لهذا التطبيق المستند بصورة أفضل إلى سنن الله في المجتمع والحضارة.وقد حاولت في هذه الدراسة أن أشرح معنى هذه الفكرة.

وبن نبي لم يؤسس حزباً سياسياً وفي اعتقادي أن طريقته في التفكير وفي تصور "البرنامج" الذي يجب أن تسير عليه السياسة الإسلامية ما كان ليجعله يسير في اتجاه كهذا، ولعل إعجابه بحركة الأستاذ البنا في بداية صعودها الكبير ناتج عن كون هذه الحركة غير حزبية، بل كان موقف البنا من الأحزاب المصرية في غاية السلبية كما هو معلوم فهو يقول: "الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي" وقد طالب بحلها جميعاً. (3)

ورؤيته لم تكن أيضاً لتجعله يركز على مسألة الصراع على امتلاك القرار السياسي رغم أنه ما كان يهمل دور هذا القرار.غير أنه لم يكن يحس كما يرى قارئه بهذا الفصام المرير عن الأنظمة الحاكمة الذي يحس به كثير من عرب اليوم، وعلى العكس فقد كانت له صداقة مع بعض الأنظمة ولا سيما النظام الناصري وكان معجباً بالنظام السعودي الذي قام على أساس الحركة السلفية المسماة الوهابية، ونعى على بعض المفكرين (وهو بن باديس) أنهم لم يفهموا الفرق بين ابن سعود والإمام يحيى فأنبوا الطرفين على الاقتتال بينهما "كأنما الشيخ لم يتبين عظم النزاع الذي تقف فيه القوى الروحية والمادية في النهضة الإسلامية متجسدة في الفكرة الوهابية، في وجه قوى الانحطاط والتدهور ممثلة في الإمام يحيى" ("وجهة.."-ص93) وإن كان على ما يبدو خاب أمله في تطور المجتمع السعودي كما خاب أمله في تطور تجارب نهضوية أخرى! وليراجع القارئ خيبات أمله التي تظهر في جمل قصيرة في كتب العقود اللاحقة، انظر مثلاً تعليقه عن خيبة أمل الحاج-وأحسبه يتكلم عن نفسه-الذي يصادف حين ينزل في جدة لافتة"هيئة الأمر بالمعروف" فيطرب لها ثم حين يتقدم خطوات يخيب أمله.("مشكلة الأفكار.." – ص90)

وأعتقد أن بن نبي لو عمل في الميدان العام فسوف يعمل في صفوف حركة اجتماعية ليس لها طابع حزبي بل هي حركة عامة تستهدف البناء التحتي ولا تستهدف اجتذاب الأصوات الانتخابية أو الصعود إلى السلطة وقد رأينا في فقرة سابقة أنه ما كان يفضل شكلاً محدداً من الأنظمة السياسية فلا يفاضل بين الجمهورية والملكية والاستبداد المطلق على أساس هذه الصفات بالذات بل على أساس "المضمون الإيجابي" الذي يحدد إن كانت سياستها علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات!

ونرى هنا فارقاً لأسلوب بن نبي في التفكير السياسي وفي المفاضلة بين الأنظمة وبعض التيارات المعاصرة التي تصر على تبني شكل معين على أنه "الشكل الشرعي" – مثل شكل "الخلافة"- والفرق في الحقيقة شاسع فبن نبي لم يكن يعتقد أن ثمة إجابة

جاهزة على الأسئلة التطبيقية مثل سؤال نظام الحكم، وما كان يرى في شكل نظام الحكم إلا شكلاً فحسب يحدد الحكم عليه من خلال مضمونه الفعلي الواقعي وفاعليته في المسألة المركزية عنده: مسألة النهضة.

ويلفت انتباهنا في فكر بن نبي غياب الحديث عن "الجهاد" تقريباً، فهل كان بن نبي يجهل هذا المفهوم؟

في اعتقادي أن بن نبي كان كما رأى القارئ يجعل من النهضة أساس الحل لمشكلة الحضارة الإسلامية وهو في بداية كتاب "شروط النهضة" يتحدث عن الجهاد البطولي للأمير عبد القادر والقبائل التي انضمت تحت رايته ويلاحظ ملاحظة حزينة على هذا الجهاد: "إنهم كانوا يقاتلون من أجل الخلود لا من أجل البقاء!"(4)

"فعندما برق في أفقنا فرس الأمير عبد القادر في وثبته الرائعة كان الليل قد انتصف منذ وقت طويل ثم اختفى سريعاً شبح البطل الأسطوري كأنه حلم طواه النوم"(شروط.. ص20)

على أن هذا الجهاد وإن لم يحقق غاية غير الخلود كتب الخلود لشعب مثبتاً قوة الإسلام الروحية التي كانت درعه الذي منعه من الانحلال كما انحلت شعوب أخرى كالشعوب الأمريكية الأصلية.

وأستنتج من هذا أن بن نبي كان لا يرى الجهاد طريقاً يحل بذاته المشكلة الحضارية فأولاً يجب حل مشكلة القابلية للاستعمار أي مشكلة النهضة. على أنني لا يفوتني بالمناسبة أن بن نبي نسب للإسلام بقاء هذه الشعوب فهي نفسها باقية على الإسلام وإن بشكله غير الفاعل ومشكلتها حضارية لا عقدية كما رأينا عند نقده للحركة الإصلاحية وقد وجدت من الواجب الإشارة إلى هذه النقطة: إن مالك لم يخطر على باله -ولا خطر على بال معاصريه- ما خطر على بال الغلاة الذين جاؤوا بعده من عد المجتمعات الإسلامية الحالية مجتمعات جاهلية بل كافرة.

وقد يبدو هذا الرأي (الذي لا يرى في الجهاد الآن حلا) انهزامياً -وأعتقد أن هذا الرأي الاستنتاجي لم يصغه هو بهذه الصورة الصريحة- ولكنني أراه في غاية الواقعية وبالذات إذا نظرنا إلى واقعنا الراهن حيث تحولت فكرة الجهاد إلى فخ يكاد يقود الشعوب الإسلامية إلى حتفها. والمكان الوحيد الذي أعرفه لا يمكن فيه إلا المقاومة حتى لو لم يتوفر أي شرط مادي أو اجتماعي أو فكري هو فلسطين التي يواجه شعبها خطراً على وجوده الجسدي بالذات والمقاومة مفروضة عليه كخيار إجباري. ولعلي ألاحظ هنا أن المجتمع الفلسطيني قد شهد نهضة داخلية عظيمة ما كان بن نبي إلا ليفرح لها في ظل الانتفاضة. وهذه النهضة الاجتماعية التي حققت أرقى أشكال التنظيم والعلاقات الاجتماعية قلما تتم الإشارة إليها في الدراسات عن الانتفاضة. ولم يؤثر فيها الإفساد المتعمد الذي جاء من الخارج المحتل ومن الداخل السلطوي.

وأعتقد أنه من حسن حظ بن نبي رحمه الله أنه مات ولم يشهد ما جرى في بلاده الحبيبة من مسخ شيطاني لم يشهد له تاريخ الإسلام مثيلاً للفكرة الدينية التي تحولت بشكلها الزائف شيطاناً دموياً مشبوه الأصل والدوافع يغتال عشرات الآلاف من الأبرياء وينشر الرعب تحت خيمة الشيطان الكبرى التي اسمها في عصرنا: "تكفير المجتمع".

وفي اعتقادي أن المسلمين هم بحاجة قبل الجهاد الأصغر إلى جهاد أكبر يكافحون فيه عوامل الانحطاط في ذواتهم وعيوبهم الاجتماعية الهدامة من ذاتية وانعدام روح المصلحة العامة وعشائرية وجهل وكسل وفقدان "للمنطق العملي" مما رأيناه شروطاً للنهضة تقوم بوجودها ولا تقوم بغيابها.

ولنأت الآن إلى السؤال عن السر في قلة تأثير فكر بن نبي في وقت إنتاجه:

في اعتقادي أن هناك من الأسباب ما هو عرضي وما هو جوهري:

الأسباب العرضية تتمثل في صعوبة أسلوبه ووعورة لغته وسوء تركيبها ولجوئه إلى التحليلات النظرية الدقيقة -التي يصوغها أحياناً بمعادلات رياضية!-ولا شك أن كاتباً كهذا لن يكون مشوقاً للقراءة خصوصاً إذا قورن بكتاب يعتمدون على صيغ بسيطة خطابية عاطفية ذات ألفاظ مجلجلة.

وأما الأسباب الجوهرية فأهم ما فيها في نظري السبب الذي أصوغه كما يلي:إن بن نبي جاء في غير وقته!.

لقد كان زمنه زمن السياسة وزمن فكرة أولوية النضال من أجل السلطة على ما عداه وفكرة وجود عامل واحد يحل المشاكل:الاشتراكية أو الوحدة العربية أو تطبيق الشريعة وبناء الدولة الإسلامية.لقد كانت هذه سمة العصر التي كانت كما قلت توحد تيارات الأيديولوجيا العربية باطناً وإن اختلفت بل تناقضت في الظاهر.

وكما يحصل مع الأفكار الأصيلة فإنها يمكن أن تتوارى في الخلفية في حالة كمون في الظروف غير الملائمة لها ثم تبرز إلى السطح مع بروز الحاجة الاجتماعية لها.

والذي أراه أن بن نبي أصبح مطلوباً الآن..لماذا؟

السبب الجوهري أن الأساس الذي قامت عليه الأيديولوجيا العربية في نصف القرن الماضي قد تلقى ضربات قاصمة:

لقد هزم مشروع التغيير من فوق وكما ذكرت لنتأمل في التجربة السودانية تحت حكم الإنقاذيين وما جرى لهم، وما جرى لتجربة هي أهم من هذه بعد إذ هي تجربة سلطة صعدت على أكتاف مظاهرات التأييد المليونية:تجربة الثورة الإيرانية..

ولنتأمل فوق هذا في هزائمنا المعاصرة كلها: لقد هزمت سلطتا دمشق والقاهرة في عام 1967 دون أن يكون أقطاب هاتين السلطتين-وخصوصاً السورية- من الفاسدين(وعلى العكس يشهد معاصروا رجال السلطة السورية المهمين أنهم آنذاك من الناحية الشخصية كانوا في غاية النزاهة ونظافة اليد والإخلاص لمبادئهم)

إذن هذا الواقع يفرض العودة إلى السؤال الحضاري..سؤال الفاعلية..سؤال النهضة وهذا هو سؤال بن نبي الذي لم يستمع إليه معاصروه جيداً.

لذلك فالزمان الآن زمانه..

هوامش:

(1) استندت في كتابة هذا المقال إلى كتب مالك بن نبي التالية والاستشهادات هي منها:

-مالك بن نبي – سلسلة "مشكلات الحضارة"- "ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية"- ترجمة عبد الصبور شاهين- إصدار ندوة مالك بن نبي- دار الإنشاء للطباعة والنشر طرابلس لبنان- توزيع دار الفكر بدمشق- الطبعة الثانية-1394ه- 1974.

-مالك بن نبي-سلسلة "مشكلات الحضارة"- "شروط النهضة"- إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين- دار الفكر بدمشق-1399ه- 1979.

-مالك بن نبي- مشكلات الحضارة "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"- ترجمة محمد عبد العظيم علي- مكتبة عمار- القاهرة- ط1-1391ه- 1971.

-مالك بن نبي- "بين الرشاد والتيه"- ندوة مالك بن نبي- توزيع دار الفكر بدمشق- ط1-1398ه- 1978.

-مالك بن نبي- "تأملات"- إصدار ندوة مالك بن نبي- توزيع دار الفكر بدمشق- ط4-1399ه- 1979.

-مالك بن نبي- مشكلات الحضارة -"المسلم في عالم الاقتصاد"- إصدار ندوة مالك بن نبي- دار الفكر بدمشق-1399ه- 1979م.

-مالك بن نبي- مشكلات الحضارة- "وجهة العالم الإسلامي"- إصدار ندوة مالك بن نبي- ترجمة

عبد الصبور شاهين– دار الفكر– دمشق– 1400هـ– 1980م.

–مالك بن نبي–مشكلات الحضارة–"مذكرات شاهد للقرن"–بإشراف ندوة مالك بن نبي–دار الفكر–دمشق–ط2–1404هـ–1984م.

(2) وفي اعتقادي أن الترجمة هنا لم تكن تفي بالمعنى تماما إذ المقصود هو وصف الفرنسيين للشعوب الأصلية في المستعمرات "أنديجين" وقد أصدر بعض الجزائريين آنذاك صحيفة بعنوان "صوت الأنديجين"، وكلمة "الأهلي" ليست كما يرى القارئ مناسبة تماما كترجمة.

(3) انظر: "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا "مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي"–"نظام الحكم"–"–مكتبة الإيمان بالمنصورة–1412ه–1992م– ص326–327.

(4) يتطابق تقويم بن نبي هذا، وبصورة غير متوقعة مع تقويم مفكر عربي من اتجاه مختلف تماماً وهو ياسين الحافظ للمقاومة القومية التقليدية للاستعمار الفرنسي في فيتنام وهي مقاومة انتهت بالهزيمة حتى جاءت الحركة المحدثة التي قادها هوشي مينه.ولا أعرف إلى أي حد حدث الشيوعيون فيتنام حقا فالحافظ–في كتابه"التجربة التاريخية الفيتنامية" –كان واقعاً تحت تأثير الحماس للانتصارات الفيتنامية الكبرى في السبعينات.ولعله الآن بعد سقوط المنظومة الاشتراكية ما كان سيصدق بنفس الحماس والوثوق أن فيتنام حققت هذا التحديث إذ فيتنام فيما أظن وعلى رغم كفاحها المجيد من أجل طرد الاستعمار الخارجي والوحدة القومية لم تزل في صفوف دول العالم الثالث.والعلاقة في طريقة التفكير وبدون أي تأثير متبادل بين الحافظ وبن نبي تستحق التأمل والدراسة وهي تدلنا على أن الأيديولوجيا عندنا على اختلافها الظاهري تتبع طرقاً متشابهة في التفكير تمليها عليها وحدة المشاكل الواقعية المطروقة والخيارات المحدودة العدد للخروج من هذه المشاكل(من نوع: تغيير سلطة أم تغيير مجتمع؟ جواب واحد للمشاكل المطروحة أم أجوبة متعددة؟ حل تحتي أم حل فوقي؟..وتأمل!)

تنوي المجلة تخصيص أعدادها القادمة للمحاور التالية:

فعلى الزملاء الأساتذة والباحثين الراغبين في المشاركة بعث إسهاماتهم إلى عنوان التبيين.

1–الجزائر والعولمة.
2–تجربة الصحافة الجزائرية.
3–الأدب المغاربي المعاصر.
4–حوار الثقافات والحضارات.
5–الأوقاف الجزائرية وبعدها الحضاري.
6–الخصوصيات الاجتماعية والنفسية للمجتمع الجزائري.
7–شخصيات تاريخية في الفكر والأدب.
8–فلسفة السياسة والحكم في الجزائر.

درواش مصطفى(*)

الزمنية وتخطي ثنائية تراث/حداثة.

إن قــــراءة الحداثـــة – مصــطلحا نقــديا وفكريــا وحضاريا- مازالت تســتقطب جهود النقاد والباحثين فــي الأصــول والمنــاهج، لصلــة المصطلح العضوية بحركيــة الفكر في تجليات إبداعه. فهل الحداثة في منظور النقد الأدبي قضية أو إشكالية أو مشروع مــن مشــروعات متعارضــة ومتخاصمة.

إن القراءة التالية محاولــة لرصد سؤال الحداثة في آنيتها وزمنيتها.

إن المتأمل في الحكم على الأشياء وتقويمها في صورة صراع علني بين استلهام التراث والاحتماء به وتحديد معالمه ورسومه؛ أو الرغبة في تطويره وتحويره ليكون اكثر رحابة وعمقا في ضوء تأثير الثقافة المحلية أو الوافدة أو الإيمان بان ثنائية التراث /حداثة هي تقابلية ضدية؛ وإن التراث فقد الفاعلية في التأثير والتواصل؛ لاختلاف الأمزجة وتعقد المعرفة. والشأن في كيفية تحديث المجتمع وتطوير النظرة إلى الحياة الإنسانية من السكونية الى الحركية.

إن العقل العربي الحديث قد فقد القدرة على معرفة دقائق الأشياء وعللها؛ بل حتى تأويلها لعدم تحرره العلمي والمنهجي من سلطة الفكر / الإيديولوجيا. فهذه الثنائية المعقدة أصبحت مقياسه الأثير والصحيح في قراءة ثنائية أخرى غير واضحة هي هذه القسمة المعهودة تراث/ حداثة.

لقد أسس هذا الفكر منهجه على مناهل قراءاتية متعددة ومشروعات معارفية متناقضة رأى أنها الأقوم في إصلاح اعوجاج المنطق العربي؛ وان التقيد بها من شانه أن ينهي أزمة التناقض الوجداني والمعارفي بغية ارتياد عوالم اكثر واقعية هي النهضة الشاملة التي تخلصه من التخلف بنقد أسبابه وعلله؛ انه فكر موزع بين رفض التراث وهذه الحضارة الغربية التي حملت إليه إيديولوجيات متناظرة ومتنافسة بعضها ليبرالي وبعضها عقلاني وإلحادي.

(*) أستاذ بجامعة تيزي وزو.

وكم كانت أزمته عميقة حين علم أن الحضارة الغربية بشقيها المادي والاستعماري من العسير من أن تحل مشكلته الحافلة بالتجارب الفاشلة في خضم هذا الاضطراب والتردد لا يعدو أن يكون عند فئة مجرد نزعة هروبية ـــ انهزامية إزاء المشكلات الكبرى التي تعترض هذا الفكر جراء التقدم العلمي والتقني والثقافي؛ الذي يستلهم العلم والعقل والتجربة في الغرب. وهذه النزعة الهروبية تفتقر إلى الرؤية الجماعية الطموحة والمتفائلة والمتحضرة؛ لأنها اجتهادات محض فردية. فمثلما لا يبني الفرد الواحد حضارة ولا يؤسس ثقافة شاملة ومؤثرة فان الحداثة تظل عرجاء غير قادرة على الاستمرار وبلوغ المأرب؛ إن لم تتحول من مجرد قضية إلى إشكالية على مستوى الإبداع والرؤية وان تحدد موقفا دقيقا وموضوعيا من التراث. فهل تراثنا مجموعة من النصوص والمؤلفات والشخصيات والآراء المتنافرة غير المجتمعة؟ أو هو ماض أتى عليه الدهر وبدده تعاقب السنين تتكسر على بناه كل محاولات الاجتهاد والإبداع والتجاوز؟ أم أن التراث شيء آخر فهو قدرة ثرية لا ينضب ماؤها ولا تجدب أرضها حتى في أحلك الظروف واسوا المقامات؛ فهل يحق للناقد المعاصر أن يقصي من منهجه ومقاييسه كل ما أنتجه العقل إنها أسئلة ملحة قد تسعف على تخطي ازدواجية التراث / الحداثة. فلا يصير التراث مجرد ماض ولى ولا تضحى الحداثة مجرد موضة آنية؛ يختلط فيها الإبداع الأدبي والنقدي، بما تمّ إنجازه على مستوى الحياة المادية والعلمية.

إن الحداثة، لا تصون شرعيتها وكثافتها، إن يقصد بها العامل الوقتي، فإنها حتما وبشكل آلي، ستنقلب إلى عدد من الحداثات، يحوز بعضها أشيعا وتبّعا، ويورّث بعضها الآخر خصوما وأندادا. إن التراث العربي القديم قد ارتبط بالتغيير والتنامي، منذ فجر انبثاقه، بدءا من النص القرآني الذي أحدث إرباكا في تفكير الجاهلي وسلوكه وقيمه ونمط معيشته، وبدأت الشخصية الإسلامية الجديدة في التكون، على أنقاض الشخصية القديمة التي كانت تدين بالثابت، لا بالمتغير، مما يفسر بأن الحداثة ليست تغييرا لأجل التغيير؛ وأنها أيضا ليست أمرا طارئا على الفكر العربي الحديث ولا هي نتاجا حتميا لما انتهى إليه الفكر الغربي على المستوى الحضاري الشامل. لقد تعرضت بنية المجتمع الجاهلي القبلي للتفكك والانشطار؛ ويعتاض عن نمطيته وتقليده بقيم هذه الحضارة الجديدة القائمة على العلم والمعرفة - إقرأ: في النص القرآني دلالة على التعلم والحركة ضد الجمود - التي أرغمته على مراجعة ما كان يقدسه دون إدراك حين سلم تفكيره إلى الوعي العادي.

وهذه النقلة النوعية أثرت في المنتوج الإبداعي والنقدي وكشفت النقاب عن حقيقة قدرة الإنسان وقابليته على التغير والتطور؛ فالقرآن الكريم يقر للإنسان بالإبداع. والحداثة قوامها المفاجئ؛ والمفاجئ هو القرآن الكريم في مجتمع سكوني. كما أن الإبداع هو رؤية تهب معنى للوجود والأشياء والإنسان؛ وتكشف عما احتجب من الأسرار .

ويستمر العقل العربي في الاجتهاد والكشف بفضل اتساع مداركه في البيئة العباسية بالتقائه بدأت الشخصية الإسلامية الجديدة في التكون على أنقاض الشخصية القديمة التي كانت تدين بالثابت لا بالمتغير؛ مما يفسر بان الحداثة ليست تغييرا لأجل التغيير؛ وأنها أيضا ليست أمرا طارئا على الفكر العربي الحديث ولا هي نتاجا حتميا لما انتهى إليه الفكر الغربي على المستوى الحضاري الشامل. لقد تعرضت بنية المجتمع الجاهلي القبلي للتفكك والانشطار؛ ويعتاض عن نمطيته وتقليده بقيم هذه الحضارة الجديدة القائمة على العلم والمعرفة - اقرأ: في النص القرآني دلالة على التعلم والحركة ضد الجمود- التي أرغمته على مراجعة ما كان يقدسه دون إدراك حين سلم تفكيره آلي الوعي العادي. وهذه النقلة

النوعية أثرت في المنتوج الإبداعي والنقدي وكشفت النقاب عن حقيقة قدرة الإنسان وقابليته على التغير والتطور؛ فالقرآن الكريم يقر للإنسان بالإبداع. والحداثة قوامها المفاجئ؛ والمفاجئ هو القرآن الكريم في مجتمع سكوني. كما أن الإبداع هو رؤية تهب معنى للوجود والأشياء والإنسان؛ وتكشف عما احتجب من الأسرار.

ويستمر العقل العربي في الاجتهاد والكشف بفضل اتساع مداركه في البيئة العباسية بالتقائه مع غيره من الأمم المتحضرة؛ وبدا الشعراء ينبذون التقليد لا التراث بدليل انهم عندما رفضوا بعض التقاليد الفنية التي ميزت الهرم الهندسي للقصيدة الجاهلية كان رفضهم جزئيا؛ لا كليا؛ لان التراث ظل السند الأقوم والضروري الذي يتكئون عليه للتحرر والانفتاح على ما حدث في العصر من تطور في الفضاء المعارفي العام؛ فإن شاعرا مثل أبى نواس – وبمنأى عن الاحتجاج بشعوبيته ومجونه– اتخذ من نعت الخمرة شعارا للحداثة في مقابل التقليد – الوقوف على الطلل الذي استمر رمزا للذوق العام– فهي جوهر الوجود وعلامة للديمومة؛ وهي قديمة وتتعدى الزمن في كبرياء وثقة؛ وهي مقدسة؛ إنها رمز الحداثة؛ التحول؛ الحرية؛ وأنها كذلك الحضارة بإزاء البداوة؛ والابتداع الذي بدا ينخر أوصال التقليد من اجل التقليد.

إن التراث العربي القديم تم يكن وليد بداوة ساذجة وتلقائية إنما عبر عن قابلية هذه البداوة المتأصلة على المغايرة والمطابقة مع الواقع الحضاري الجديد المتميز بالتكثيف والتركيز .

والشاعر بحكم انه يعقل ويفرق ويقابل فانه مهيأ لاختراع الكلمات وإبداع الصور وتوسيع المعاني والدلالات؛ مثلما هي حال أبى تمام في ابتكاراته التي خالف فيها الثوابت البلاغية والصيغ الموروثة والأحكام النقدية الذوقية المتداولة والمهيمنة التي استخدمت فيصلا ومقياسا في الحكم على أصالة الشاعر {{ تراث وطبع }} أو زيفه {{حداثة وصنعة}} مع أن الحياة ليست واحدة، إنها شبكة معقدة ونص كبير لا يمكن أن يحدد ضمن سياقات ضيقة أو مقدرة؛ لا سيما إذا كان الشكل السائد يميل آلي البساطة وصراحة التعبير .إلا أن طائفة اللغويين والنحويين والرواة في القرن الثاني للهجرة نظروا آلي الحداثة الشعرية على أنها خطأ يجب أن يقاوم ولاسيما في مجال التغير اللغوي فكل انحراف عن نظام اللغة أو دلالات الألفاظ أو المعايير النحوية والأنماط الصرفية من شانه أن يشين عظمة التراث وصحته ويضيق آفاقه ويحد من سلطته لمخالفة هذه الحداثة للقواعد المستنبطة والنصوص المدونة. آن هذه الطائفة عنت بجمع المادة اللغوية – لاستخراج القواعد – من فصحاء البادية وأعرابها وتجسدت آراؤها عموما في خروج المحدث على التركيب المنطقي للجملة العربية في فصاحة ألفاظها وبلاغة سياقها وكان النحو في معتقدهم نظام سكوني لا حياة فيه ولا مرونة وعلى الرغم من اقتدار اللغويين الظاهر على معرفة النحو والغريب ولغات العرب– الصيغ الموروثة والأحكام النقدية الذوقية المتداولة والمهيمنة التي استخدمت فيصلا ومقياسا في الحكم على أصالة الشاعر {{تراث وطبع}} أو زيفه {{ حداثة وصنعة}} مع أن الحياة ليست واحدة إنها شبكة معقدة ونص كبير لا يمكن أن يحدد ضمن سياقات ضيقة أو مقدرة؛ لا سيما إذا كان الشكل السائد يميل إلى البساطة وصراحة التعبير.

إلا أن طائفة اللغويين والنحويين والرواة في القرن الثاني للهجرة نظروا آلي الحداثة الشعرية على أنها خطأ يجب أن يقاوم ولاسيما في مجال التغير اللغوي فكل انحراف عن نظام اللغة أو دلالات الألفاظ أو المعايير النحوية والأنماط الصرفية من شانه أن يشين عظمة التراث وصحته ويضيق آفاقه ويحد من سلطته لمخالفة هذه الحداثة للقواعد المستنبطة والنصوص المدونة. إن هذه الطائفة عنت بجمع المادة اللغوية – لاستخراج القواعد– من فصحاء البادية

وأعرابها وتجسدت آراؤها عموما في خروج المحدث على التركيب المنطقي للجملة العربية في فصاحة ألفاظها وبلاغة سياقها وكان النحو في معتقدهم نظام سكوني لا حياة فيه ولا مرونة وعلى الرغم من اقتدار اللغويين الظاهر على معرفة النحو والغريب ولغات العرب وتلك فضيلة تحسب لهم -إلا أن ذلك لم يستثمر مرجعيا ونقديا في كشف جماليات اللغة وخصائص التعبير التي تنضوي تحتها عناصر محورية كالجمال الصوتي. وهم مثل سابقيهم ممن اعتمدوا في فهمهم للشعر على التعميم الشامل والنظرة التبسيطية أحادية الغاية -شغفوا بنقد البيت الشعري الواحد - لان فيه غريبا أو شاهدا أو ينطوي على مخارج صوتية سهلة وألفاظ سلسة - في اقتطاعه القسري عن بنية القصيدة ووحدتها المتناغمة؛ ولم يستوعبوا أن النقد هو نظرة كلية وقدرة على الإصغاء للنص وفهمه وانه انتقال زمني جديد يبدأ بالتفكيك وينتهي بالتركيب؛ لكن ما العمل وقد غلب الاختصاص الذوق والتفسير. والظاهر أن صدمة الحداثة كانت أعنف من أن يستجيب لها ذهن محافظ على قيم جاهزة وثابتة مما اثر في جملة آرائهم فوردت قاصرة عن متابعة التغير في الثقافة والشعر والتلقي. أن ثقافة اللغوي كان لها اثر في استمالة القارئ إلى الموروث القديم وقراءته ونشره. وبهذا أضحى هذا القديم ملاذا يلجا إليه كل من تعذر عليه مواكبة الجديد في رحابة وعمق. فان اللغوي وبحكم تخصصه واستغراقه الطويل في قراءة النماذج الجاهلية خاصة؛ عبر عن عدم قدرته على تقبل الرؤية الشعرية الوليدة والجديدة؛ لهذا خاصم الشعراء- مثل هجوم أبى نواس على ثعلب؛ وهجوم ابن الرومي على الأخفش الأصغر وثعلب- والنقاد المحدثون هؤلاء اللغويين وعابوا أحكامهم وسفهوها وانهم ليسوا أصحاب بصر بخفايا الشعر وجواهره؛ مثلما اثر عن الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وابن الأثير وأبى بكر الصولي؛ الذي يخطئ صنيع اللغوي؛ قائلا : « أتراهم يظنون أن من فسر غريب قصيدة؛ أو أقام إعرابها؛ احسن أن يختار جيدها؛ ويعرف الوسط والدون منها؛ ويميز ألفاظها؟»(1) ويبين كيف أن الذي يملك المعرفة هو الناقد ومن حقه أن يملك أذواق الآخرين لعلمه بأسرار الشعر وجمالياته؛ ولهذا يتهم رواة _الشعر بالجهل حتى في تمييز قديمه من حديثه في أثناء القراءة والسماع: (وكيف لا يفر إلى هذا من يقول: اقرءوا علي شعر الأوائل؛ حتى إذا سئل عن شيء من أشعار هؤلاء جهله؛ والى أي شيء يلجا إلا إلى الطعن على ما لم يعرفه؛ ولو انصف لتعلم هذا من أهله كما تعلم غيره فكان متقدما في علمه، إذ كان التعلم غير محظور على أحد، ولا مخصوص به أحد؟)(2)؛ فكان انتقاد اللغوي عائد إلى اعتقاده القوي والحاسم بان التقليد مذهب دال على المحافظة؛ أ أي الإقرار بان السائد هو أصلح النظم للبقاء لأنه صورة حية لاعراف المجتمع ومعارفه؛ ولأن التراث في منظوره ثابت؛ والثابت اصل؛ بينما الحديث مباغت؛ والمباغت تشويه لهذا الأصل وتحريف له لهذا لم يقر بان الحداثة ليست نقضا للتراث بل هي إشكالية زمانية تتآخى فيها العصور وتتجاور ولا تتباعد أو تتنافر؛ بمعنى أن:

تراث/ حداثة - انسجام وحضارة

تراث ضد حداثة - تناقض وتطرف

والفكر الإنساني مؤسس على الانسجام والتناغم بحكم القوانين الإلهية التي هي أصلا مبنية على التوافق بينما التناقض السلبي لا يقر بهذا التوالد الطبيعي.

أن اللغوي حكم ذوقه في مج المحدث ولفظه مما جعل آراءه لا تشكل حكما نقديا موضوعيا لأنه لم يستطع أن يشيد لنفسه تصورا دقيقا وشافيا ومقنعا للابداع الشعري؛ لغياب دوره في إنتاج الدلالة النقدية ولعدم إضفاء المعرفة على أحكامه. ومن هنا لم تحقق الزمانية فعلها واستمر التراث مخالفا للحداثة.

أما الحداثة في ظل التنظير لطريقة العرب في القرن الرابع للهجرة فإنها واجهت مرحلة عسيرة ومعقدة؛ فان السير على نهج القدامى في النظم اتخذ مستويات متعددة أبرزها التقيد بالمواضعة الاصطلاحية للألفاظ (الدلالة المركزية المعجمية) وبشبيهات الجاهليين وأحوال بيئتهم ومقاصدهم ورفض أي استخدام جديد للكلمات (الدلالة الثانوية) من شانه أن يوسع في الدلالة وحصر حركية اللغة باحتواء الدخيل الأعجمي؛ وتفسير البلاغة تفسيرا بسيطا ومناسبا لمقولة (لكل مقام مقال)؛ مثلما اغرق الخلف هذه البلاغة في التقسيم والتحديد مع انهيا في عمقها موصولة بكيفية استخدام اللغة.

أن أبواب عمود الشعر السبعة ومعاييرها تمثل القاعدة الذوقية التي يحتكم إليها النقاد في الحكم على المحدث؛ بمعزل عن ما وقع في العصر العباسي من نزوع إلى الحضارة والترف وتنوع في اللغة والصياغة والإيقاع والمعاني والأغراض؛ بإقرار أحد منظري عمود الشعر وهو القاضي الجرجاني في إشارته إلى اثر التحضر في الشعر من حيث رقة الألفاظ والمعاني واستخدام الكلمات الأعجمية؛ فإذا رغب المحدث في النسج على منوال القدماء في الغريب بان تكلفه(3).

وعوض التنظير لهذا الفتح الجديد وتقويمه على أسس نقدية علمية؛ اتجه النقد القائم إلى مواجهة الثقافة اليونانية في جانبها العقلاني والفلسفي. وقيل أن أبا تمام يغمض في شعره ويولد المعاني؛ مع أن الجوهري أن إبداع المعاني وتوليدها انزياح؛ والانزياح ضد التكرار؛ والحداثة ليست تكرارا باهتا ومعاودة سقيمة. وقد رفض الآمدي في موازنته- وهي لم تكن منصفة - أن يكون هذا التوليد في المعاني جوهرا من جواهر الشعر النفيسة؛ وقال أن اللغة لا يقاس عليها مادام عرفهم يقول: إن الكلمة الجميلة هي التي يقبلها الذوق؛ والذوق صفته الأولى رفض الشيء بسرعة أو استساغته بسرعة. وبذلك تحول العمود على اعوجاجه إلى رمز للتراث وقاعدة تلزم الشاعر بان يتوخى في عمله البساطة والاعتدال والسهولة والشكل الجميل والمناسبة في استعاراته وأوصافه وتشبيهاته وبين ألفاظه ومعانيه؛ على الرغم من أن القاضي الجرجاني يرى أن القدماء أنفسهم لم تكن طبائعهم واحدة في نظم الشعر؛ يقول:

« وقد كان القوم يختلفون في ذلك؛ وتتباين فيه أحوالهم؛ فيرق شعر أحدهم؛ ويصلب شعر الآخر؛ ويسهل لفظ أحدهم؛ ويتوعر منطق غيره؛ وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع؛ وتركيب الخلق »(4).أن مؤسسي عمود الشعر لم يتمكنوا التجرد من الهوى؛ فلم يكن خطابهم مؤسسا تأسيسا موضوعيا؛ انه نسبي وغير دقيق لأنه يحاصر خطاب الحداثة ويحمله دلالات مناقضة لطبيعته ونوعيته. وهؤلاء المنظرون قد أثرت فيهم ثقافتهم الذوقية في الأخذ من الأعراب والشعراء القدامى وشيوخ اللغة والنحوي؛ من هنا تعذر عليهم قبول المحدث واستساغته؛ الذي اخترق النظام البلاغي وأصوله العقائدية الثابتة. وتعذر قراءة المحدث مرده أيضا إلى الفصل بين العلم والذوق في تحديدهم لمصطلح الجودة؛ الذي فسروه بأنه الوصول بسهولة إلى الدلالة دون إغماض أو تعقيد؛ يقول الآمدي قاصدا توخي الموضوعية:« فإذا كنت -أدام الله سلامتك - ممن يفضل سهل الكلام وقريبه؛ ويؤثر صحة السبك وحسن العبارة وحلو اللفظ والرونق فالبحتري عندك ضرورة. وان كنت تميل إلى الصنعة؛ والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة؛ ولا تلوي على غير ذلك فأبو تمام اشعر عندك لا محالة»(5). أن الآمدي وغيره من النقاد الذوقيين قد احتكموا إلى فرق ما بين الطبع والصنعة، فالطبع عندهم النسج على منوال والصدور عن موهبة، وما يقع على الإنسان بغير إرادة، فهو إذن صورة دالّة على التراث دون عناء أو روية، بنما تعني الصنعة انزياحا مشوها على مستوى التشكيل اللفظي والصور الشعرية والمعاني المبتدعة غير

المطروقة، فهؤلاء لم ينتبهوا إلى أن الصنعة قدرة واختيار ووعي وحضور وتأسيس جديد، لأنها متعلقة أولا بكيفي العمل، كما أنها متولدة من عملية ذهنية. وهكذا ظهرت مرة أخرى ثنائية متناظرة: الكلام الجاري (تراث وطبع) ? الاختيار (حداثة وصنعة). إن عيب مقعدي طريقة العرب في النظم، أنهم لم يفقهوا أن الاختيار إثراء للإبداع وتعميق له – لاسيما وأن النقاد قد فطنوا إلى تميز شعر امرؤ القيس بالسبق والابتداع- إنه يتسع ليشمل طريقة التأليف والتنسيق بين الكلمات وهو دليل على أن الذات هي التي تلح على الكتابة؛ لان الشعر إدراك وفطنة؛ وان الشاعر لا يحقق هذه الصنعة حتى يشعر بما لا يشعر به غيره. أما السير على هدي القدماء من الشعراء فهو تقليد؛ والتقليد هو انتفاء المفاجأة؛ والمفاجأة هي أساس الشعر لما تنطوي عليه من رؤية جديدة مخالفة للمتداول؛ ولتأثيرها السحري في القارئ عندما تستثيره وتستميل وجدانه وعقله معا.

أما الذوقيون فقد آثروا شعر الطبع دون أن يدركوا الدلالة العميقة لمفهوم الطبع؛ لأنه يصدر عن سهولة وبداهة؛ وهو عندهم أبلغ من الممارسة والتهذيب؛ اللذين يوحيان بالتكلف والتأنق والتزويق. ثم انهم أباحوا لأنفسهم أن يعلقوا عمل الشاعر المحدث بضرورة التقيد بأخيلة القدامى الحسية؛ غير المجردة؛ ولا سيما التشبيهات التي هي الأداة البلاغية المفضلة لديهم؛ فهم إذن إما معظم من شان الطبع؛ أو مهون من شان الصنعة .

أن الصنعة في تقليدهم الفطري والذوقي؛ معناها الإفراط في توسل البديع – مع أن البديع هو غير المتوقع وهو الطريف – والمعاني الفلسفية التي تضني التفكير وتجهده؛ وهم الذين؛ ترعرعوا على البساطة في التلقي والتحليل.

أن اعتماد مبدأ الكمية أمر نسبي وهش؛ لأنه غير مقترن بجودة النص؛ فلا يكفي الشاعر أن يوجز في طباقاته وجناساته وان يناسب في استعاراته؛ لكي يكون شاعرا مطبوعا ومجودا – والحقيقة أن المجاز صنو للإبداع والحداثة؛ لأنه يدل على الاتساع وحدوث الحركة بحرية ومرونة دون عقبات أو حواجز – وغاب عنهم أن الإبداع بمقدوره أن يفعل الكثير وان يوحي بالعديد من الأفعال الممكنة؛ فمن قوانينه الداخلية وخصوصياته الجمالية والتعبيرية يأتي التميز ويتحدد التلقي. والحداثة لا تقوم على المجاوزة والتخطي دون وعي؛ بل هي تعميق للتراث وتنويع له؛ انهيا مركزية الأنا وحضوره وتفصح عن وعي بالذات؛ وهذا الوعي هو استواء؛ والاستواء كذلك علامة لتواصل التراث مع الحداثة.

لكن الذوقيين أحجموا عن الاستعانة بشعر الحداثة والإفادة منه والاحتجاج به؛ فكانت معايير عمود الشعر الوفية لأحكام اللغويين ذاتية تؤثر السهولة دون عناء في طريقة تذوقها وتلقيها ورأيها؛ أن هذا الذوق الموصول بالقديم فقط؛ ليس مهيئا لقبول تعقيدات الحضارة الجديدة؛ ما دام عجزه بينا ومعلنا – وعن قصد– عن مسايرة حركية التاريخ لاسيما لما تم الربط بين الحداثة وللإفراط في البديع؛ مثلما فعل صاحب الوساطة؛ عندما ربط بديع المحدثين بحب الاغراب؛ فمنهم من احسن ومنهم ومن افرط واكثر(6). كما أن صاحب الوساطة في موضع آخر لم يرضى عن عمل النحويين في تقييد أساليب الشعراء وضرورة مطابقتها لمنطق الجملة التركيبي وقرر أن هذا الصنيع إساءة إلى الإبداع؛ وعلة ذلك:(شدة إعظام المتقدم؛ والكلف بنصرة ما سبق إليه الاعتقاد؛ والفته النفس)(7). أن الشعر المقبول نقديا وذوقيا هو الذي يخلو من التعقيد الذي يؤثر في حلاوة اللفظ وبهاء الطبع ويفسد التأليف. والإفراط معيب في كل أمر؛ وليس سمة عصر دون آخر: (فأما الإفراط فمذهب عام في المحدثين؛ وموجود كثير في الأوائل؛ والناس فيه مختلفون؛ فمنهم مستحسن قابل؛ ومستقبح راد)(8) .

وقد عارض ابن الأثير في مثله السائر مقولة عنترة (هل غادر الشعراء من متردم) القائمة على إلزامية احتذاء القديم والنسج على معانيه المبتكرة؛ ويعترض على هذا النمط من التفكير الضيق والضئيل؛ الذي يقصي إبداع المحدثين:(إن سلمت إليك أن الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة؛ فماذا تقول فيمن جاء بعدهم من شاعر وخطيب تحضروا وسكنوا البلاد؛ ولم يروا البادية؛ ولا خلقوا بها وقد أجادوا في تأليف النظم والشعر؛ وجاءوا بمعان كثيرة ما جاءت في شعر العرب ولا نطقوا بها؟)(9). وينفي الحجة القائلة إن المحدثين قد اخذوا من فلسفة اليونان وتعلموها. وهذا الضرب من التفكير في رأيه قد حمّل الطبع مفهوما خاصا؛ إذ ربطه بالعرب والبادية؛ وكان التراث هنا يشيع بالتقليد؛ لا بالتداول.

وإذا كان الاستدلال برفض المحدث؛ عائدا إلى غموض شعره فان رد المحدث أن الغموض ليس أمرا سلبيا –وقد سبق لأبي تمام أن سخر من سائله حين أجابه لم لا تفهم ما أقول–وان الشاعر لا يقصد إليه قصدا؛ انه لا يكمن في طريقته بقدر ما هو كائن في المتلقي؛ لمّا يبغض كل تغيير لإيمانه بأن التغيير خلاف للفكر المحافظ وقيمه وذوقه. وهذا دلالة على عدم دقته وعدله في أحكامه وتصوراته؛ إن لم نقل جهله بالشعر هل هو لقديم أم لمحدث. وقد استخدم صاحب الوساطة كلمة(المتأخر) مثل ابن قتيبة رمزا للمحدث. والمتأخر في منظور التفكير المحافظ ليس جيدا أو حسنا؛ بفعل تطبيق مقياس السبق الزمني؛ يقول القاضي الجرجاني:(وما اكثر من ترى وتسمع من حفاظ اللغة ومن جلة الرواة؛ من يلهج بعيب المتأخرين؛ فان أحدهم يُنشد البيت فيستحسنه ويستجيده؛ ويعجب منه ويختاره؛ فإذا نسب إلى بعض أهل عصره وشعراء زمانه؛ كذّب نفسه؛ ونقض قوله ورأى تلك الغضاضة أهون محملا واقل مرزأة من تسليم فضيلة لمحدث؛ والإقرار بالإحسان لمولد)(10).

وقصة ابن الأعرابي في موقفه المتطرف من الحداثة:(ولكن القديم احب إلي) وقتما استحسن شعرا؛ فقيل له إنه لأبي نواس؛ فأبى مدحه ونعت شعر القدماء بأنه خالد وباق؛ بينما شعر المحدثين؛ بريقه آني وسريع الزوال؛ وهكذا تكون الحضرية ردفا للحداثة؛ والبداوة صنوا للتراث. وهذه الحضرية لم تكن وليدة متغيرات البيئة العباسية؛ بل إن لغويا مثل الأصمعي؛ قال:(أن العرب لا تروي شعر أبى دؤاد وعدي بن زيد؛ لان ألفاظهما ليست بنجدية)(11)؛ ويعجب صاحب الوساطة من محدودية هذا الحكم وقصر نظر قائله. أن ضآلة هذا التصور تتجسد أحيانا في الربط المفتعل بين سيرة الشاعر وعقيدته وما أنتجه من قصائد مخالفة للذوق القائم؛ مما حدا بابي بكر الصولي إلى مواجهة اللغويين ونعتهم بالجمود والذاتية؛ في اتهامهم لأبي تمام بالكفر؛ وان شعره مستقبح ومرذول؛ يقول الصولي: « وقد ادعى قوم عليه بالكفر بل حققوه؛ وجعلوا ذلك سببا للطعن على شعره؛ وتقبيح حسنه؛ وما ظننت أن كفرا ينقص من شعر؛ ولا أن إيمانا يزيد فيه)(12). لقد اتجه الخطاب إلى سيرة الشاعر وأخباره عوض التوجه إلى النص لكشف متغيراته؛ وافتعل علاقة حميمية وعضوية بين النص ومبدعه؛ فهل الشعر باب من أبواب الأخلاق؟ إن الرسول(ص) قد اقر لامرئ القيس بالسبق والابتداع؛ على الرغم من سيرته التي تتعارض ومثل الدين الإسلامي.

أن الخطاب النقدي الموروث – في مقاربته للإبداع والكتابة– قد خضع لمرجعية معارفية ذات أصول اجتماعية وثقافية وحضارية؛ كان أثرها جليا في حركية الإبداع؛ وفي تفاوت القدرة على محاورة النص والوقوف على عناصره المكونة .ومع بدء التأليف وترجمة بعض من التراث الإنساني المتقدم؛ بدأت معالم الشعرية – كرؤية جديدة وصيغة متميزة للحداثة – في التأصيل؛ وبدا التركيز على النص يشغل بال

عدد من النقاد؛ مع تفاوت في الفهم والتفسير بالابتعاد عن الانطباعية التي كانت سائدة.

لقد اصبح الكلام عن لغة الشعر مستقلة هو الغاية التي تميز الدراسات والبحوث وحازت الصنعة على اهتمام النقاد؛ فالشاعر ينتقي ألفاظه وتراكيبه ويؤلف بيتها ببراعة؛ ذلك أن الشعرية صنعة لها قوانينها التي تميزها من سواها وأنها بالمقابل ضد الوظيفة المرجعية السائدة في بعض الخطابات النقدية. وقد نبه قدامة بن جعفر إلى أن الشعر صنعة:(وكان العاجز عن هذه الغاية من الشعراء إنما هو من ضعفت صناعته)(13). فالشعر إذن صورة مرسومة بدقة وإتقان وليس موضوعات محرمة أو محللة.

والشعرية في نصوص الجاحظ لا تفسر أو تفهم إلا بوساطة الاختيار والتأليف فيكون نسيج هذه الصنعة متآلفا ومتينا. وقرر عبد القاهر الجرجاني أن الشعر وسيلة لتحديد جودة الصياغة وتبيان مواطن الجمال. وقد جعل للنحو وظيفة بنائية معنوية وليس مجرد وظيفة تهتم بحركة الكلمة وبنائها وانه أسلوب من أساليب التعبير؛ لان الشعر لديه طريقة خاصة في النظم.

إنّ النحو عند عبد القاهر ليس نظاما سكونيا؛ بل هو نظام مرن؛ أضفى عليه عبد القاهر وظيفة جديدة مستوحاة من إعجاز القرآن وبلاغة العرب. وهكذا أضحت الشعرية إحساسا خاصا بالمادة في أسلوب تأليفها تأخذ شكلا معينا من جانب التأثير في سلوكات المتلقي وانفعالاته؛ فيحدث فيه متعة وفائدة مثلما يتصور عبد القاهر.

وقد أينعت هذه الشعرية وتفتحت بنظرية المحاكاة والتخييل عند حازم القرطاجني الذي نظّر للأقاويل الشعرية وبحث في صفات الأسلوب وتنوعه وفق مسالك الشعراء؛ زاده في ذلك ذوقه وما قرأه من فلسفة ومنطق.

وقرأت الفلسفة الإبداع ونظرت له وسمت به عن النظرة الجزئية الخالصة؛ التي استغرقته مددا طويلة. إن جهود النقاد والفلاسفة تضافرت لإخراج الشعر من أسوار التعصب والذوق الفطري والأحكام الارتجالية. وهكذا تمظهرت الحداثة النقدية بما طرأ على المجتمع من تغير؛ فهل تحددت صورة الحداثة إشكالية وخطابا وتلقيا في كتابات النقاد والمفكرين المعاصرين؟ وهل اختلفت عن التجارب النقدية والذوقية السابقة؟ وكيف حددت موقفها الفكري والأيديولوجي والنقدي من التراث؟ وهل التلقي والتأليف بنيتان متكاملتان؟ وهل تقيد الخطاب النقدي؛ واصبح عنصرا أساسيا في فهم النص وتحريك الدلالة؟

إن الصورة التي رسمها العقاد – نيابة عن جماعة الديوان في مواقفهم النقدية من الشعر العربي – تستند إلى الثنائية التقابلية: تقليد / تجديد؛ طبع / صنعة. ومنطلقه في ذلك صدق الشاعر في وجدانه وأحاسيسه؛ امتثالا لقول صديقه عبد الرحمن شكري:

يا طائر الفردو س إن الشعر وجدان

وان كان هذا الاهتمام قد قلل من التفاته الكامل إلى الصياغة الفنية. والأرجح أن ذلك عائد إلى قناعته بصلاح الألفاظ والتراكيب القديمة لاحتواء كل جديد. ما دام الشعور هو المطلوب فنيا وجماليا. وهو يلغي كل تجديد يقوم على أنقاض التراث؛ أو محاولة الإساءة إليه وتحميله مسئولية التخلف والجمود. ولهذا هاجم العقاد الدعوة التي نعتت الشعر الموروث بأنه أدب شخصي؛ فقال:(آخر هذه الدعوات التي تعجل بها المتعجلون ودسها معهم الدساسون أن الأدب العربي القديم أدب عتيق لا يصلح للبقاء لأنه كان أدبا اجتماعيا يخدم الأمم ويمثل حياتها أو لمن يقرا تاريخها من بعدها)(14). وانتهى إلى أن الانفصال عنه: (أشبه شيء بتجريد الإنسان من الذاكرة وتركه في أيدي المسخرين له أداة طيعة منقادة لكل ما تقاد إليه)(15). ويمنح العقاد لمصطلح المعاصرة بعدا متميزا؛ ربطه بالصدق الفني؛ انه يشير إلى صدق الشاعر

الجاهلي في التعبير المباشر عن الصلة الوثقى التي تشده إلى حقيقة بيئته الصحراوية؛ لهذا وصف أضراب الشاعر عبد المطلب من شعراء النهضة بالتقليد الصرف لخلو شعرهم من الاحساسات الصادقة؛ وهم ينقلون وصف النوق- لكونه موضوعا قديما إلى وصف الطائرة والكهرباء وغيرهما من الموضوعات الجديدة؛ فيخاطبهم: (إنما انتم تولعون بالطيارات وما أشبهها لأنكم تقيسون الشعر بمقياسه القديم وتتأثرون الجاهليين وانتم تزعمون أنكم تأخذون بالحديث. فقد وصف الجاهليون الناقة فوجب أن تصفوا انتم الطيارة لان الأقدمين كانوا يركبون النوق والعصريين يركبون الطيارات... فالناقة موجودة اليوم كما كانت موجودة قبل التاريخ؛ وعصرية في هذا الزمان كما كانت عصرية في زمان امرئ القيس ولو وصفتموها انتم لمعنى من المعاني تحسونه فيها لكنتم عصريين اكثر من(عصريتكم) حيث تصفون الطيارة لمجاراة الأقدمين في وصف النوق والأظعان)(16). أن التقليد إذن أن لا يكون الشاعر صادقا في شعوره أو معاناته بإزاء موقف من المواقف؛ أي أن العصرية هنا ضد الصدق الفني.

والجديد عند طه حسين لا يتمثل في إماتة القديم وإنما في إحيائه لأن القديم أساس الثقافة. والقدم والجدة يتجسدان في تلك النزعة الإنسانية التي تقترن بهما. ويؤكد بان دعوته الحارة والتواصلية إلى طلب الجديد؛ لم تثنه من أن يجد في القديم لذة كبيرة لا تعادلها لذة؛ وان سوء فهم هذه المسالة منبثق عن الفهم المخطئ للحضارة الحديثة (17).

وحينما أنكرت جماعة الديوان على شعراء النهضة؛ وغيرهم؛ تقليدهم المفرط؛ اظهروا هذا الاعتزاز بالشعر القديم؛ يقول العقاد:(فنحن لا ننقد شعراء الجيل الماضي لأنهم قدماء أو يشبهون القدماء وإلا كان أولى بنقدنا المتنبي وابن الرومي)(18)

أما احمد شوقي؛ فإنه يأبى التجديد السريع الذي يحدث دفعة واحدة وينظر إليه على انه تعسف وجهل بحقيقة الشعر في تطوره؛ على الرغم من هذه القدرة على التغيير التي عرفتها مسرحياته الشعرية. ويستدل على ذلك؛ بما كان يبعثه من فرنسا بقصائد جديدة في أساليبها ومعانيها؛ تماشيا مع روح الحضارة وتطور البيئة وتبدلها؛ وفي هذا خروج على المطروق من المضامين القديمة؛ ومن ذلك قصيدته في مدح (الخديوي) ومطلعها:

خدعوها بقولهم حسناء والغواني يغرهن الثناء

فيرفضها (الخديوي)؛ لخروجها على المألوف والذوق ولافتتاحها بهذا البيت الغزلي. وكان أن رد شوقي بعد سماعه لمآخذ (الخديوي): (فلما بلغني الخبر لم يزدني علما بأن احتراسي من المفاجأة بالشعر الجديد دفعة واحدة. إنما كان في محله وأن الزلل إذا أنا استعجلت)(19)

أن نقد (الخديوي) وردّ شوقي؛ لا يمثلان التراث في عمقه بل يفصحان عن استمرار الذوق الفطري في الهيمنة؛ وان الصورة المتوارثة من عهد اللغويين والرواة فقط هي التي تكررت .

أن النقد العربي الحديث ــ في عمومه ــ دعا إلى أن تكون العروة وثقى وفي علاقة لا تنفصم بين التراث والحداثة؛ دون أن يعني ذلك إباحة التقليد أو سرقة معاني القدامى وصيغهم وصورهم وأخيلتهم وبيانهم. إنما يعني أن يحذو المحدثون حذو الشعراء السابقين في طبعهم وأصالتهم وصدقهم؛ وفي ذلك ترسيخ لمبدأ الصدق الفني الذي دعت إليه مبادئ الرومانتيكية في موقفها من التراث والحداثة.

أن الفكر العربي منذ حداثة مسلم بن الوليد وأبى نواس وأبى تمام؛ والجهود النقدية التي نهضت لتأصيل القصيدة العربية بمعزل عن أحكام الفطرة؛ استدعت الانتقال الطبيعي

والحتمي معا من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة الكتابية؛ على نحو ما هو الحال في الانتقال من السماع إلى التأسيس أو الانتقال الكمي والكيفي من إجراءات النقد العربي القديم المعروفة؛ إلى هذا التحول الذي حركت جذوته المناهج النقدية المعاصرة التي أرادت أن تستنطق الإبداع وفق مبادئ منظمة وعلى أسس فكرية مارست فعلها في آراء الناقد واستجابة القارئ؛ وحتى في تغييره؛ فان الأشياء بأصولها ومراتبها.

وبدأت التوفيقية تسود التفكير النقدي؛ فهي علة الإبداع الحقيقي؛ والنص فيها لا يجب أن يشرط بالزمن؛ أما شرطه؛ فهو تضمنه لرؤية جديدة ومغايرة تحاور الفكر القديم وتبعثه في حلة مناسبة؛ وتعمل على تغيير فكر الإنسان الحديث. وهذه المناهج المستحدثة؛ التي؛ وإن عارضت التراث النقدي فإنها احتضنت النص القديم وقراءته قراءة مخالفة؛ لم يخل بعضها من التعسف في إصدار الأحكام كالتطبيقات النفسية والاجتماعية. وهذه التوفيقية؛ وإن تزيت بزيّ النقد الصارم؛ إلا انهيا ألحت على كشف عيوب العقل العربي التي تحول دون فاعليته؛ ولا سيما في إظهار المباعدة بين البداوة والحضارة؛ أو الإشارة إلى التيارات المختلفة التي أسهمت في توعية الإنسان؛ وخاصة في مرحلة الدولة العباسية؛ أو في صورة القراءات الأخرى للخطاب العربي الحديث وكيفية الآخذ من الحضارة الغربية أو مواجهتها.

وفي الضفة الأخرى بدا الشعور بثقل وطأة التراث بيّنا في آراء بعض النقاد؛ وهم يتحدثون عن الفضاء الشعري الحديث وحملوا القارئ دوامه أسيرا للنمط القديم؛ نتيجة سكونية ثقافته وتلقيه والرأي الذي أبداه محمد الماكري في دراسته لإيقاع القصيدة الحديثة؛ إذ ذكر ثلاثة أسباب؛ منها أن الشكل القديم ظل مسيطرا نتيجة: (سكونية سنن التلقي الأدبي في المجال الثقافي العربي؛ بحيث ظل نموذج القصيدة القديمة هو كل شيء ولا شيء سواه؛ بحيث كانت التحولات النوعية المذكورة تتم في معزل عن شروط التلقي عند السواد الأعظم من المهتمين؛ لأن الإنسان العربي ظل مسكونا بثقل مهاده الثقافي الذي يشكل الموروث الشعري قسما وافيا منه)(20). وقد سبقه غالي شكري إلى تحديد معنى خاص للحداثة؛ فهي في منظوره مفهوم حضاري؛ يتجلى في حركة الشعر الجديد الثورية؛ هذا الشعر الذي يمثل مقوما جماليا أساسيا – خلافا لكل ما سبقه من أشعار – في بنية الحضارة العربية الحديثة؛ لا مجرد صورة من صور السياسة أو الايديولوجيا(21). ويجانب غالي شكري الموضوعية عندما يتنكر لكل الإسهامات الجادة في تخطي الثنائية المتصادمة: تراث/ حداثة؛ فينفي أن يكون شعراء الحقبة العباسية ومن تلاهم إلى نهاية الحرب العالمية الثانية؛ أصحاب حداثة؛ فهم مجددون؛ وخروجهم على قيم السابقين كان شكليا؛ فضلا عن تضافر الذوق والمجتمع في ترسيخ سلطة القديم (22).

إن إعادة النظر في علاقتنا بتراثنا قد انطوت على أشكال متباينة؛ فإن محمد عابد الجابري؛ يطالب بتحديد موقف من التراث وان قراءتنا له هي قراءة ارتدادية وجدانية؛ ينتصر فيها الماضي على الحاضر والمستقبل مثلما حدث في عصر الانحطاط ونظرته الضيقة إلى التراث؛ إنها قراءة قياس الغائب على الشاهد؛ كما يقول. ويحذر من الانتصار للحضارة الغربية؛ لأنها كذلك ليست حلا سليما؛ والأسلم هو نقد العقل العربي؛ وتشخيص عيوبه من خلال ما سماه القراءة التشخيصية التي هي اكثر عمقا وفاعلية من القراءات المتداولة؛ ومنها القراءة الاستنساخية (التلقي المباشر) والقراءة التأويلية (إعادة تشكيل الخطاب ليعبر عن وجهة النظر). وحاول حسين مروة أن يؤدلج تعاملنا مع مصطلحي: التراث/ الحداثة؛ أي أن تكون الدراسة عقلانية وعلمية تغوص في مضمون

التراث وتربطه بحاضر العرب بكل تناقضاته وبالتالي تسود التوفيقية .

أن التراث إذن يتحدد من خلال صلتنا به ومواقفنا منه؛ وقد لا تخلو هذه المواقف من ذاتية مسرفة في الأيديولوجيا. والأساس أن تكون الحداثة إسهاما في فهم التراث وتنقيته واستمراره؛ هذه الاستمرارية التي تصبغ عليه أصالة. والأصالة ليست نقضا للحداثة ولا انصهارا فيها. انهيا مشروطة بالصدق والإخلاص في الحفاظ على التراث الحضاري المشرق وصونه. فهي ليست قيدا للإبداع أو حاجزا أمام مدركاته وتطلعاته وليست كذلك صورة للسكونية؛ وموقفها من الجديد عليه أن يكون في إطار الزمانية؛ أي الانسجام بين الواقع والمثل الأعلى في سياق من الحركة والتطور والتثبيت. ومن هنا وجب أن يكون الانسجام طبيعيا؛ كما يقول احمد هيكل:(فلا بد للأصالة من تجديد يكافئها ويسمو عن أن تكون تقليدا للقديم أو مجرد محافظة عليه. ولا بد للتجديد من أن يستند دائما إلى أصالة تعادله وتعصمه من أن يكون نقلا للحديث وإقحاما لشيء غريب على طبيعة الفن الشعري العربي كما تشكلت وتخلقت عبر العصور)(23). كما دعا محمد بنيس إلى الفرق بين الحداثة العربية والحداثة الغربية لما بينهما من اختلاف قد يشكل على سالكه؛ ويرى أن هناك عجزا في الفكر النقدي العربي في ترسيم مفهوم للحداثة. وقد تكون الحداثة عند البعض مقابلة للتراث وكأن ذلك طبيعة فيها. وهذا التقابل تتفاوت حدته من ناقد إلى آخر. وهذه السمة الضدية مردها إلى منطلقات الحداثة في تاريخ الشعوب ولا سيما في المجتمعات الغربية. أما الحداثة العربية فهي غير مستقرة؛ فهل العلة في طبيعتها أم في ثقافتنا وواقعنا؟

وعني مصطلح الحداثة بنقد أدونيس في صورة الثابت والمتحول وشخص تجليات المصطلح في البيئة العربية؛ فقال: (الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر)(24). انه يغيّب فاعلية النص القرآني في صقل ذهن العربي وتغيير موقفه من الحياة والعالم من حوله على أساس التعمير والعمران؛ ذلك أن الحداثة لديه بزغت مع الخلافة الأموية التي شهدت صراع ثقافتين مختلفتين هما الثقافة العربية ونظيراتها من الثقافات الأجنبية الأخرى؛ مما دفع إلى أن يكون التعارض جليا بين القديم والحديث وذلك في سياق الصورة الدينية للخلافة التي يسير فيها الخلف على خطى السلف ويكون فيها الإتباع عوض الإبداع؛ وحتى وإن وجد إبداع فهو لتأصيل القديم وترسيخ شكله. وقد مثلت الحداثة صراعا حقيقيا وحادا بين الثابت والمتغير في العهدين الأموي والعباسي؛ جرّاء فاعلية تيارين؛ هما: 1:التيار السياسي الفكري وأنموذجه الحركات الثورية والمذاهب العقلانية (معتزلة ومتصوفة) 2:أما التيار الثاني؛ فإنه فني وجمالي؛ اسهم في تفعيله أبو نواس(التعلق الواقعي بالحياة اليومية)؛ وأبو تمام(التأليف لا على مثال)(25). وانتهى أدونيس إلى وجود حداثة عربية في الشعر تتجسد في تغير اللغة والشكل وانتفائها في العلم وتبديل المجتمع وإصلاحه. أما الحداثة عند خالدة سعيد؛ فإنها تتصل بالتأثير العباسي والغربي معا. وأن الحداثة العباسية؛ قد استندت إلى ثنائية البداوة / الحضارة؛ وثنائية النقل / العقل .

ويظل العصر العباسي بزخمه الفكري المتنوع أداة الدارسين إمّا في التأريخ للحداثة أو في توظيفها لتغيير الواقع العربي الحديث بنقده. فما أنتجه هذا العصر صورة حيّة لتناقضات المجتمع؛ وأثر ذلك في القدرة على التفكير والجرأة على نقد الاتجاه التقليدي وتسفيه موقفه من المحدث الذي ينزع إلى الحرية والتجديد؛ بسبب التعصب وإلغاء الآخر إذ لم يتمكن من التمييز بين جمعه للغة وتدوينها؛ وبين خصوصيات هذه الحركة الشعرية الجديدة؛ فكان صنيعه عبارة عن ذم

واستهجان. والغريب أن لغويا كأبي عمرو بن العلاء يعترف بأن انتقاد الشيء اشد من نظمه؛ وفي الجهة الأخرى يكون الشعراء تبّعا للخليل بن احمد .

أن الشخصية المثقفة في فضائها المعرفي الثري؛ اقتحمت عالم الإبداع وراحت تبحث في قوالبه وصوره؛ وفيما وراء هذه القوالب والصور وتناقش وظيفة الكتابة؛ وتبين عن رأيها في تحليله وتقويمه. وبدأ النقد يتخلص بشكل كبير من مقولة مروان بن أبي حفصة (والناس والله اشعر الناس)؛ دون أن يفسر هذا بأن الذاتية قد تلاشت نهائيا؛ وان عهدا جديدا قد حلّ. فإن آراء النقاد المحدثين السابقة مبنية على تصور للحداثة ضمن تجلياتها العقائدية والاجتماعية؛ وتأثير بعضها في الإبداع؛ اكثر مما هي إشكالية متولدة من رؤية عميقة ونافذة وذات بصيرة.

أسهم عبد الله الغذامي في مناقشة مصطلح الحداثة، لم تعد قضية بل هي إشكالية رؤية وإبداعا وتلقيا، ومن هنا وجب عدم خلطها بمصطلحي التجديد والمعاصرة، ورأيه: «أن الجميع يرضون بالتجديد، ويقبلون المعاصرة، لكنهم يختلفون حول (الحداثة)، ومن هنا تتميز الحداثة، وإن لم تتحدّد».(26) وما دامت إشكالية، لا قضية، فإنه حرّرها من قيد الزمن، لتكون أكثر مطابقة لفاعلية الإنسان وقدرته على التحول، وتواصله عبر العصور، فالحداثة عنده: «فوق الآنية، وهذا يطلقها من حدود الوقت الذي هو جزيء ومرحلي ويجعلها زمنية؛ أي كلية وشمولية؛ ويتساوى فيها الماضي مع المستقبل)(27). ويعترف بصعوبة تحوّل الحداثة إلى مصطلح يتعدى الاجتهادات الخاصة إلى أن يك

ون تصورا معرفيا مشتركا ومقبولا من الجميع. ودليله في ذلك أن هناك من يسوي بين الحداثة والتغريب وبينها وبين البديع. ومثل هذه المواقف الفردية الانعزالية؛ لا يمكن أن تؤخذ حجة دامغة على زمانية الحداثة فقد يكون أحدنا اليوم حداثيا وغدا غير ذلك؛ لخضوعه للتحولات على مستوى الفكر والنقد؛ كما حصل لنازك الملائكة. فإن الحداثة مفهوم جماعي وحضاري؛ لا تؤثر فيه الأحوال الفردية. وهذه الزمانية تحفظ التراث من أن تنفذ إليه الأحكام الخاصة بما تحويه من تناقض أو تراجع وذاتية؛ حينما يجتلب الفرد من التراث ما يلائم تطلعاته وثقافته وعقيدته؛ مما يقيم عقبة أخرى اكثر صلابة بين حكم الواحد وثقافة المتلقي ورؤيته أيضا للتراث وفهمه(28) .

إن مقاربة الغذامي للابداع العربي؛ تحكمها ثلاثة أشياء هي:

1 –الإجماع على الاقتباس من التراث الذي يجسد ذواتنا ووعينا .

2 – في التراث أصول وجواهر؛ لا تتعرض للتبدل أبدا كاللغة الفصيحة أو دلالات القصيدة الجاهلية مثل الطلل والبناء الهندسي لها .

3 – و في التراث متغيرات مثل ظاهرة السجع الذي يبرز ويختفي؛ فالسجع آني واللغة زمانية(29) .

وذيّلت هذه المقاربة على هذا النحو من التحديد؛ فالحداثة:(معادلة إبداعية بين الثابت والمتغير؛ أي بين الزماني والوقتي؛ فهي تسعى دوما إلى صقل الموروث؛ لتفرز الجوهري منه؛ فترفعه إلى الزماني... فالحداثة – إذن – هي رؤية واعية لإقامة علاقات دائمة التجدد؛ بين الظرف الإنساني؛ وبين الجوهري الموروث؛ وذلك من اجل استمرار العلاقة الإبداعية للإنسان مع لغته التي سيكون صانعا لها من خلال ما يضيفه

إليها بديلا عن المتغيرات المنقرضة؛ كما أن اللغة صانعة له من خلال هيمنتها عليه بواسطة الثوابت الجوهرية)(30) .

وبما أن الزمانية ليست ضد القدم لأنها لا تقدم؛ أما ما ينقض فعلها فهو الثبات بلا حركة :(الحداثة – حينئذ – هي الفعل الواعي أخذا بالجوهري الثابت وتبديلا للمتغير المتحول-) (31). إن الزمانية هي وحدة الزمن؛ لأنها فعل وظيفته تغيير العالم وتجديد الحياة؛ من خلال صقل التراث ليكسب الصفة الحضارية الحقة؛ وهي الجوهر وتجاوز للمتغير وتخطي الوقتية والمرحلية. فهي إذن اصل؛ أما إذا قرنت إلى زمن ما؛ فإنه لا يمكن على نحو من الأنحاء أن تكون أصلا؛ فليس هناك حداثة في العصر العباسي وأخرى في عصر النهضة وثالثة تمثل مرحلتنا؛ بل هي هذه السلسلة المنتظمة التي لا تنفصم عراها لأنها مؤسسة وجماعية وحضارية. وعملنا فيها هو فعل وليس انفعالا؛ مثلما يجب أن تكون الحداثة فاعلة في التراث؛ لا منفعلة به. والزمانية نظرة توفيقية تتدعم من ما يبذل من جهود المناهج الحديثة كأداة لقراءة التراث .

أن التراث مفتوح وغير مكتف بذاته؛ كما أن الحداثة مفتوحة وغير مكتفية بذاتها . والزمانية صورة للتباين بين الثقافة الشفاهية والثقافة الكتابية؛ وقد قال والتر اونج: « تحتاج الشفاهية إلى أن تنتهي إلى إنتاج الكتابة وهذا هو مصيرها». كما تبدو في أثناء الإشارة إلى التيارات المختلفة التي أسهمت– وما زالت – في توعية الإنسان العربي أو في نقد واقعه وتفكيره؛ أو ضمن المقاربات المختلفة للخطاب العربي الحديث .

وعلى الرغم من أهمية هذه القراءات؛ فإنها لم تجسد بعد مبدأ الزمانية؛ لعدم استخلاص قيم نقدية وفكرية وفنية؛ خاصة؛ بها؛ وهي تطبق المناهج الغربية. فإن الشكلانية في محاورها نزعة حداثية ضد التقليد والعادة وتغليب السياسة على الأدب؛ تلغي الزمن في تعاملها مع اللغة؛ ونادت بالتغريب بدل التقليد ولا ترفض التراث الشعري القديم؛ إنما تتبناه على أساس أدبيته. ونظرية التناص تشكل في جوهرها تواصلا حميميا بين التراث والحداثة؛ أي أن الحداثة انزياح عن التراث. والتناص يشجع الثقافة والحفظ والرواية وممارسة أشعار الشعراء وأساليبهم؛ وإيجاد علاقة مماثلة .

ولتأصيل الزمانية كي تتحول إلى معيار نقدي ثابت يجب الفصل في فوضى المصطلح التي لازمت كلمتي:تراث/ حداثة؛ مع مترادفاتهما؛ فإن التراث ليس ردفا للمحافظة والقدم والتقليد والجمود؛ كما أن الحداثة ليست ردفا للمعاصرة والجدة. وهذا الغموض في الدلالة بدأ منذ تأليف ابن منظور للسانه؛ فإن الحديث عنده نقيض القديم؛ والحديث: الجديد من الأشياء؛ والجديد: ما لا عهد لك به. وهذا مزج بينهما؛ لأن الجديد دليل على بقايا من القديم ويتميز بالاغراب؛ وان هذا القديم يمكن أن يتطور ويتوسع. وفي تعريف ابن منظور للتراث؛ يغلب السياق الديني/ الاجتماعي؛ انه ما يخلفه الرجل لورثته إلا أنه يمكن تكييف هذه الدلالة بحيث يصير التراث ملكا جماعيا ثابتا يتفاعل مع الأجيال والعصور؛ فهو تاريخ الأمة وميراث حضارتها في ديمومتها وصيرورتها بعيدا عن النزعة التقديسية المفرطة التي ينقبض بها ولا ينفتح .

أما المعاصرة فهي وقتية تخص عصرا يتصف بتقاليد وسلوكات معينة؛ وقد يكون العصر مقابلا للتخلف أو البقاء على القديم وسمة للتمرد على المهيمن. ولكن العصرية ارتبطت اكثر بالتقدم العلمي وبالاختراعات والموضات؛ ممّا يثبت إمكانية أن تكون يوما ما قديمة؛ بعد أن ينتهي بريقها أو أثرها .

وهكذا فإن الزمانية هي بديل التعريفات المتعددة الأشكال؛ التي توّجت الجهود الفردية ونظرتها للأشياء؛ كأن تقرن الحداثة بالتغيرات للاجتماعية مثل انهيار الإقطاع

وصعود البرجوازية ثم انحسارها بفعل الصراع الطبقي الذي حوّلها إلى ثقافة جماهيرية ضد سلطة القديم ومؤسساته؛ على الرغم من أن ماركس ينتقد الحداثة وأنها تعبير عن سيادة الروح البرجوازية. أو أن الحداثة مثل متطور وطريقة في الحياة والثقافة؛ أو أن تكون صورة لتطور الاقتصاد والتناقض بين الفقير والغني على مستوى الشعوب والدول .

أن الحداثة ليست بديلا للتراث أو صورة للمواجهة معه؛ إنهما معا كالنهر المتدفق عطاء وسخاء .

الهوامش:

(1) أبو بكر الصولي؛ أخبار أبي تمام؛ تحقيق محمد عبده عزام؛ خليل محمود عساكر؛ نظير الإسلام الهندي؛ دار الآفاق الجديدة؛ ط3؛ بيروت1980؛ ص127 .

(2) المرجع نفسه؛ ص15 .

(3) ينظر:القاضي الجرجاني؛ الوساطة؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ علي محمد البجاوي؛ المكتبة العصرية؛ بيروت 1966؛ ص18؛ 19 .

(4) المرجع نفسه؛ ص17؛ 18 .

(5) الآمدي؛ الموازنة؛ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد؛ ص11 .

(6) ينظر:القاضي الجرجاني؛ ص34 .

(7) المرجع نفسه؛ ص10 .

(8) المرجع نفسه؛ ص420 .

(9) ابن الأثير؛ المثل السائر؛ ج2؛ تحقيق احمد الحوفي؛ بدوي طبانة؛ دار الرفاعي؛ ط2؛ الرياض1983؛ ص8 .

(10) القاضي الجرجاني؛ ص50 .

(11) المرجع نفسه؛ ص51 .

(12) الصولي؛ ص172 .

(13)قدامة بن جعفر؛ نقد الشعر؛ تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت (د. ت)؛ ص65 .

(14) عباس محمود العقاد؛ أشتات مجتمعات؛ دار المعارف بمصر؛ القاهرة 1963؛ ص127؛ 128.

(15) المرجع نفسه؛ ص128 .

(16) عباس محمود العقاد؛ ساعات بين الكتب؛ ج1؛ مكتبة النهضة المصرية؛ ط3؛ القاهرة1950؛ ص122 .

(17)ينظر: طه حسين؛ حديث الأربعاء؛ ج1؛ دار المعارف بمصر؛ القاهرة1964؛ ص25؛ 26 .

(18) العقاد؛ ساعات؛ ص116 .

(19) احمد شوقي؛ مقدمة الشوقيات؛ ج1؛ دار الكتب المصرية القاهرة 1946؛ ص8 .

(20) محمد الماكري؛ الشكل والخطاب / مدخل لتحليل ظاهراتي؛ المركز الثقافي العربي؛ ط1؛ بيروت1991؛ ص176 .

(21) ينظر:غالي شكري؛ شعرنا الحديث إلى أين؟ دار الآفاق الجديدة؛ ط2؛ بيروت1978؛ ص116؛ 117 .

(22) ينظر:المرجع نفسه؛ ص109 .

(23)احمد هيكل؛ دراسات أدبية؛ دار المعارف بمصر؛ ط1؛ القاهرة 1954؛ ص38 .

(24) أدونيس؛ صدمة الحداثة؛ دار العودة؛ ط4؛ بيروت1983؛ ص9 .

(25) ينظر:المرجع نفسه؛ ص9؛ 10 .

(26) عبد الله محمد الغذامي؛ تشريح النص؛ دار الطليعة؛ ط1؛ بيروت1987؛ ص7 .

(27) المرجع نفسه؛ ص7 .

(28) ينظر:المرجع نفسه؛ ص7 -9 .

(29) ينظر:المرجع نفسه؛ ص10 .

(30)المرجع نفسه؛ ص10؛ 11 .

(31) المرجع نفسه؛ ص11 .

متابعـــات

البرنامج الثقافي الذي أنجزته الجاحظية في الفترة الممتدة بين نوفمبر 2001 – ديسمبر 2002

•محاضرات وندوات وعروض

2001/11/18: محاضرة للدكتور محمود بوعياد بعنوان الحافظ التنسي مؤرخ المغرب الأوسط.

2001/11/25: محاضرة للأستاذ محمد بغداد بعنوان: قراءة في خطاب النخبة الصوفية.

2002 /01/ 9: محاضرة للدكتور سعيد بوطاجين حول الكاتب المغربي الراحل محمد زفزاف.

2002 /01/16: محاضرة للأستاذ مصطفى هشماوي بعنوان الرعيل الأول من الطلبة الجزائريين والثورة.

2002 /01/30: ندوة حول مفهوم الدولة الإسلامية في عصر العولمة بمشاركة الدكتور بوعمران الشيخ الدكتور عمار طالبي. الدكتور عبد الرزاق قسوم الأستاذ الهادي حسني.

2002 /02/06: قراءة في دواوين الجاحظية الصادرة في 2001/2000 للدكتور علي ملاحي.

2002 /02/13: قراءة في قصص وروايات الجاحظية 2001/2000 الدكتور حسين أبو النجا.

2002/02/20: ندوة حول الملتقيات الجامعية يشارك فيها الدكاترة سعيد بوطاجين/ نور الدين السد/ عبد الحميد بورايو/ أحمد حيدوش.

2002/02/27: محاضرة للدكتورة نبيلة بوطاجين حول أعمال الطاهر وطار.

2002/03/06: روايتان فلسطينيتان تقديم د.حسين أبو النجا.

2002/03/13: تاريخ 19 مارس من منظور المجاهدين مسامرة للمجاهد الرائد الأخضر بورقعة.

2002 /03/20: احتفال بيوم الشعر العالمي تكريم شاعر.

2002/03/27: ندوة حول اللهجات الأمازيغية بمشاركة الدكاترة محمد شفيق/ آيت عمران/ أنيسة بن تريدي.

03 /2002/04: الأستاذ محمد بوعزارة: المجاهد الناصر بن شهرة.

10 /2002 /04: الفنان فوزي بولحية: عرض مسرحي (مونولوج).

2002 /04/17: الأساتذة الطاهر بوزغوب وعمرخوجة أعراب وشايشي بغداد: الطيارون الجزائريون الأوائل.

2002 /04/24: الدكتور مخلوف بوكروح: ظاهرة المونولوج في الجزائر.

2002 /05/06: الأستاذ صديق التواتي: ثورة المقراني.

2002 /05/08: الأستاذ إبراهيم سعدي: قراءة في رواية "بان الصبح" لابن هدوقة.

2002 /05/15: الأستاذ أحمد ساحي "العرف في بلاد القبائل".

2002 /05/29: الأستاذ جمال فوغالي: أمسية قصصية.

2002 /06/05: الأستاذ الطاهر وطار: الطاهر وطار مديرا عاما 18 شهرا.

2002 /06/12: الأستاذ النذير بوصبع: نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم.

2002 /06/18: الأستاذ أحمد بناسي: فلسفة الثورة أسس ومبادىء.

2002 /06/26: عبد الرحمان زناقي: حول رواية للطاهر وطار.

2002 /07/03: الدكاترة (عبد الله حمادي/نور الدين السد/حسين أبو النجا): ندوة حول الأمير عبد القادر شاعرا.

2002 /07/10: المسألة الأمازيغية من خلال الحركة الوطنية والإصلاحية للأستاذ لخضر سفير.

2002 /09/11: أحداث 11 سبتمبر والحرب الإعلامية المتوازية للأستاذ عبد القادر جمعة

2002/09/17: الإخراج الإذاعي للأستاذ إبراهيم جديدي

2002 /10/3: الصحافة الجزائرية في الثلاثينات: أبو اليقظان للأستاذ قاسم الشيخ بالحاج

2002 /10/17: تدشين نادي الجاحظية (جنيدي خليفة) ببسكرة

2002 /10/23: احتلال مدينة الجزائر للأستاذ محمد بن صادق

2002/10/28: الاستخبارات الجزائرية أيام الثورة التحريرية للدكتور دحو ولد قابلية

2002 /10/30: مدارس التكوين لجيش التحرير الوطني الأستاذ حسناوي خالدي

2002 /11/04: مقارنة بين الثورات المغاربية للأستاذ محمد عيسى باي

2002 /12/11: لقاء مفتوح مع الدكتور عبد الله الركيبي

2002 /12/18: مساهمة الأمير خالد في النضال الوطني للأستاذ لخضر سفير.

2002 /12/24: اجتماع المجلس.

2002 /12/24: توزيع جائزة مفدي زكرياء المغاربية للشعر.

• الأمسيات

2002 /01/23: أمسية شعرية مع مجموعة من الشعراء.

2002 /05/22: الشاعر سعيدي بن جدو ومجموعة من الشعراء: أمسية شعرية.

2002 /09/4: أمسية شعرية لفاطمة أحيوض (المغرب)

2002 /09/25: قراءة في ديوان محمد شيبي

• المعارض

2002/09/30: معرض الفنانة آمال قبة.